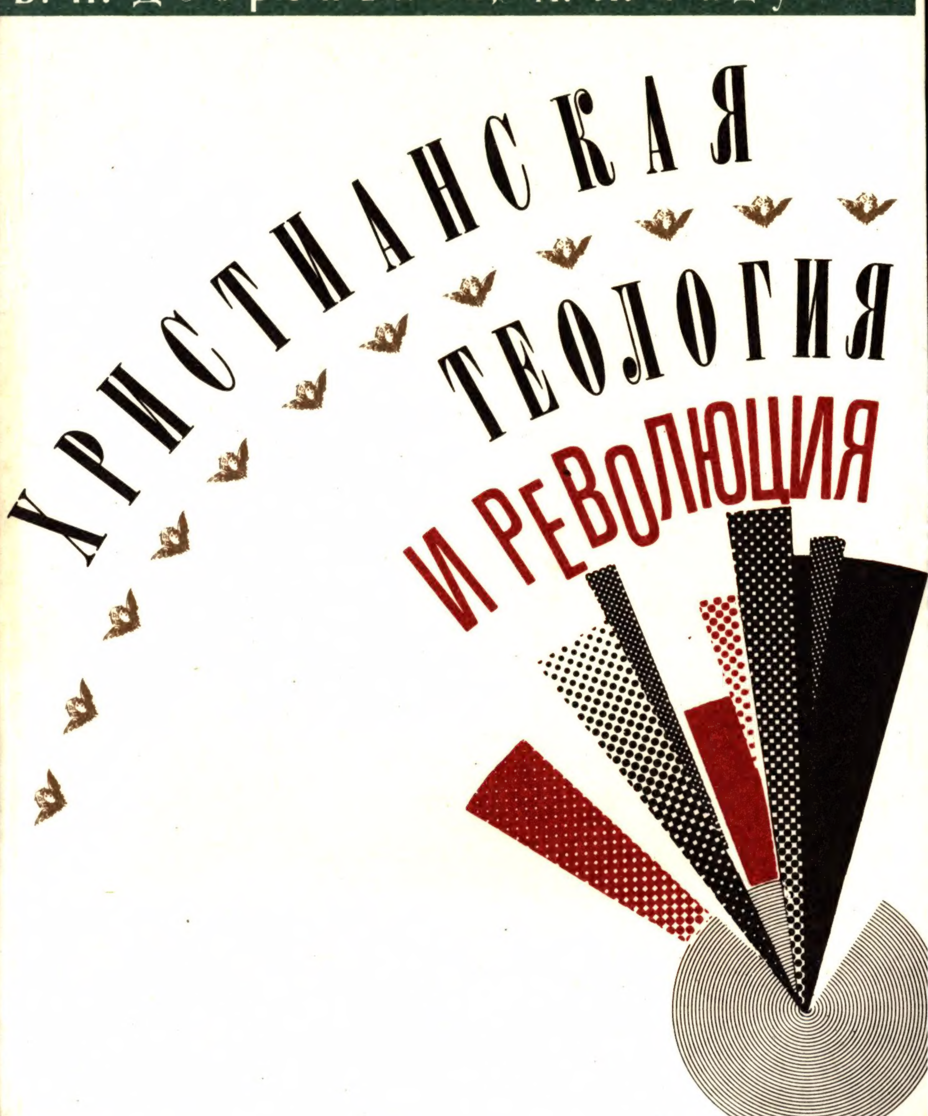
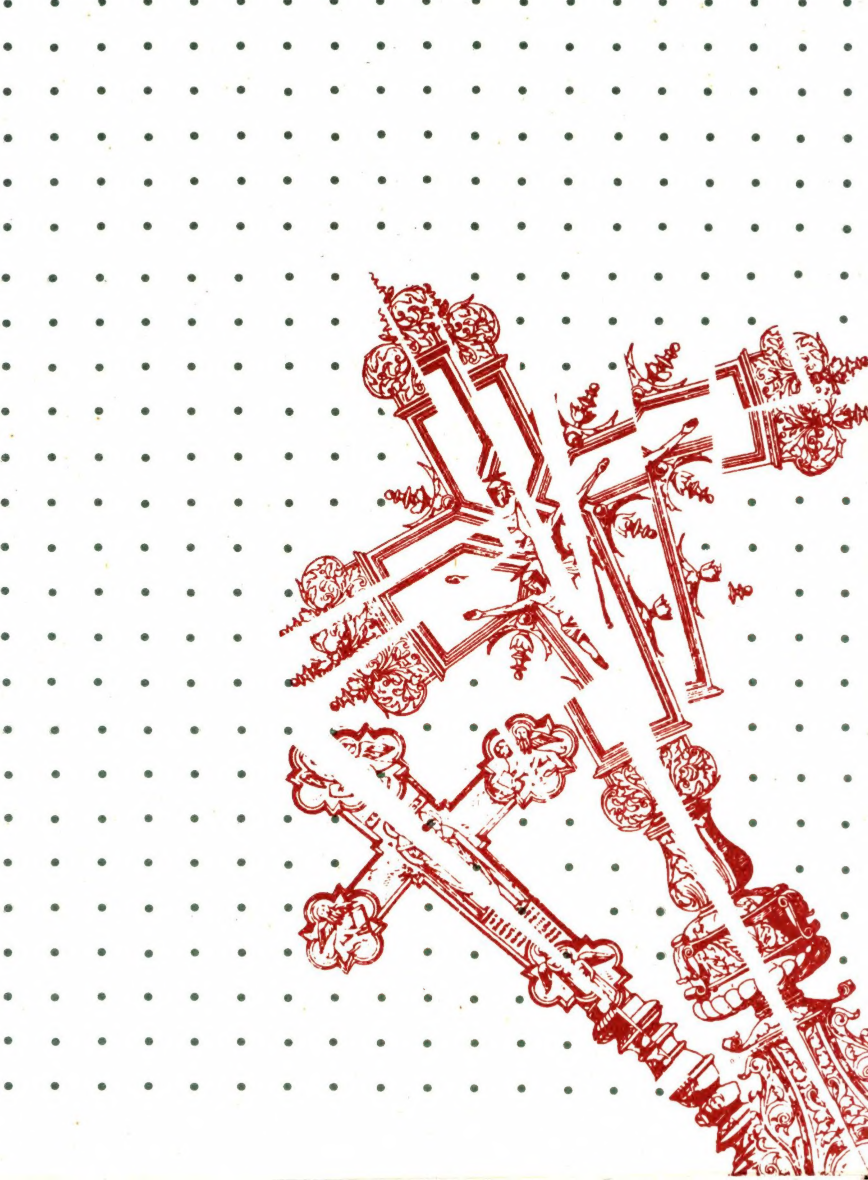
В. И. Добреньков, А. А. Радугин






ХРИСТИАНСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ
И РЕВОЛЮЦИЯ

В. И. Добреньков,
А. А. Радугин

Христианская

теология и революция

Москва
Издательство
политической
литературы
1990

ББК 86. 372
Д 55

Добреньков В. И., Радугин А. А.
Д55 Христианская теология и революция. — М.: Политиздат, 1990. — 335 с.
ISBN 5—250—00777—5

В книге исследуется отношение христианской богословской мысли к социальной революции, анализируются различные теологические системы, школы, течения, стремящиеся осмыслить роль религии в эпоху социальных революций. Значительное место отводится анализу "теологии освобождения" в латиноамериканском, африканском и североамериканском вариантах, вскрываются ее социальные истоки, перспективы развития. Особое внимание уделяется анализу отношения идеологов Русской православной церкви к перестройке, сотрудничеству церкви и государства в борьбе за мир и социальный прогресс.

Книга рассчитана на идеологический актив, преподавателей и студентов вузов.

Д $\frac{0403000000—186}{079(02)—90}$ 91—90 ББК 86.372

ISBN 5—250—00777—5

Введение

В нашу чрезвычайно динамичную эпоху, насыщенную социальными противоречиями и конфликтами, обусловливающими невиданный подъем политической активности масс, в том числе и верующих-христиан, христианская теология, естественно, не может быть в стороне от решения вопросов, совместимо ли участие верующих в борьбе за социально-экономические и политические преобразования с их религиозными убеждениями, или определяют ли и в какой мере последние социально-политическую ориентацию верующих и т. д.

Актуальность этих проблем для религиозных организаций и верующих не ослабевает и в последние годы в связи с происходящими в их среде процессами социально-политического размежевания. Значительная часть руководителей (да и рядовых верующих) христианских церквей в капиталистических странах продолжает занимать консервативные позиции. Но в церковных кругах, в среде верующих возрастает и стремление к изменению несправедливых общественных отношений, побуждающее их к участию в революционно-освободительной борьбе. Особенно активно этот процесс идет в "третьем мире" — развивающихся странах Азии, Африки и Латинской Америки — в силу особой остроты проявляющихся там социальных, экономических, политических и других проблем, порожденных как наследием колониального и полуколониального прошлого, так и нынешней политикой империализма и внутренней реакции. Все это обусловливает интенсивный процесс политизации религии, который в 60—80-е годы нашел выражение и проявление не только в массовых религиозных движениях, но и в широком распространении различных напра-

влений политической теологии: "теологии политики", "теологии надежды", "теологии мира", "теологии революции", "теологии освобождения" и т. д.

Политизация религии носит многоплановый характер. Политические лозунги, преподносимые в религиозной оболочке, используют представители различных социальных классов, слоев населения и политических сил. В религии они нередко находят идейное оружие прогрессивных движений, знамя борьбы за социальное и национальное освобождение. В религиозных организациях, так же как и в других сферах общественной жизни, идет борьба между старым, отжившим свой век, ретроградным и косным, направленным на защиту изжившего себя общественного устройства, и новым, стремящимся в рамках религиозного сознания и апеллируя к нему сломать существующие несправедливые общественные порядки и установить более справедливые.

Противоречия современного мира вызывают к жизни наряду с традиционными полярными общественно-политическими движениями и идеологиями и разного рода промежуточные течения и идеологии. К числу участников этих движений принадлежат и левые религиозные, в том числе и христианские, организации.

Борьба народных масс против империализма и неоколониализма, за мир, социальное равенство и демократию получила свое идеологическое оформление в различных течениях леворадикальной теологии, и прежде всего в таких, как "теология революции" и "теология освобождения".

Леворадикальными теологами была предложена новая интерпретация христианского учения. Согласно этой интерпретации, христиане не могут стоять в стороне от борьбы угнетенных против угнетателей, не должны уклоняться от освободительных движений, в каких

бы странах они ни происходили. Именно в революционных ситуациях бог действует наиболее активным образом. "Вера и революция, — заявил французский теолог П. Бланкар, — не существуют друг без друга. Революция — это способ для христианина жить по законам любви, форма общения его с богом; революция обитает в вере"[1]. Таким образом, был сформулирован лозунг о революции как важнейшей сфере социальной активности христиан. Из этого положения следует вывод, что в наше время не существует иного способа быть христианином, как стать революционером.

Леворадикальные теологи, как и другие религиозные идеологи, считают, что наиболее острые социальные проблемы современности возможно решить на путях духовного обновления общества на основе "истинных" христианских ценностей. Однако они не останавливаются на этом выводе. Своеобразие взглядов христианских леворадикалов по сравнению со взглядами представителей других направлений христианской идеологии состоит в том, что они сумели увязать духовное обновление с экономическими и политическими преобразованиями в своих странах и в мире в целом.

Леворадикальным теологическим концепциям присуща резкая критика капитализма, часто обнажающая реальные черты, факторы и причины социальной несправедливости, эксплуатации и угнетения. В их работах мы находим яркие обличения бесчеловечных общественных отношений, империалистической политики диктата и экспансии, призывы к борьбе за ниспровержение антигуманной общественной системы и установление справедливых социальных структур.

---

[1] *Blanquart P.* Foi chrétien et révolution // A la recherche d'une théologie de violance. P., 1968. P. 148.

Важную конструктивную роль в социальных преобразованиях леворадикальные теологи отводят христианству, которое, по их мнению, лишь таким образом способно выполнить свою спасительную миссию в мире. Поэтому одну из своих главных задач идеологи левого радикализма видят и в разработке новой концепции христианства. В своих теологических работах они пытаются кардинально переосмыслить социальные функции религии, с тем чтобы она стала духовным выражением стремления к революционному преобразованию действительности. Леворадикальные теологи сформулировали новые принципы отношения между религией и обществом, эсхатологией и социальной практикой.

Для разработки идейно-теоретической платформы христианства они зачастую обращаются к марксизму. Это продиктовано следующим обстоятельством. В социальных конфликтах и противоречиях зреет классовое сознание масс, революционизируется их политическое мышление, повышается консолидация и сплоченность. Это способствует усилению влияния социалистического идеала.

Немаловажным фактором обращения леворадикальных теологов к марксизму является кризис клерикального антикоммунизма. Стремясь отмежеваться от пробуржуазных реформистских социальных учений в христианстве, теоретики его левых оппозиционных движений заявляют о своей солидарности с идеями научного социализма. Христианство, обогащенное марксизмом, с точки зрения представителей этого подхода, приобретает новый облик. "В нем исчезает образ бога — творца и гаранта установленного в природе и истории порядка — и вновь восстанавливается библейская концепция "бога вне образа", которого никто не видел, но который выражает себя через преобразующую деятельность че-

ловека в истории как сила, преодолевающая все формы угнетения"[1].

Однако, обращаясь к наследию основоположников научного социализма, теоретики христианства, связавшие свою деятельность с освободительным движением, обнаруживают все же разные подходы к нему. Для одних — это только попытка использовать "революционный словарь", стремление придать видимость современности своим концепциям за счет использования ряда марксистских терминов: эксплуатация, угнетение, отчуждение и т. д. Для других — это сознательная попытка синтеза теологии и марксизма, чаще всего имеющая своей целью "растворить" теорию научного социализма в религиозной доктрине, дополнить ее богословскими представлениями и категориями, иначе говоря, христианизировать марксизм. Третьи пытаются использовать методологию марксизма для анализа ситуации в своих странах и регионах и на этой основе предложить верующим решение наиболее важных для них социальных проблем.

В нашей стране Великая Октябрьская социалистическая революция также поставила богословов Русской православной церкви и других религиозных организаций перед необходимостью не теоретически, а практически определить свое отношение к социалистическим преобразованиям, искать свое место в принципиально новых общественных условиях. Идеологи Русской православной церкви и других религиозных объединений СССР проделали большой путь, позволивший и церкви и верующим политически и идеологически вписаться в этот "новый мир".

Сейчас, когда наша страна вступила в новый ответственный период своей истории — в период

---

[1] Un compomiso sacredotal en la lucha de clases // Documentas 1970—1972. Bogota, 1978. P. 7.

революционной перестройки всех общественных отношений, религиозные организации Советского Союза вновь активно включились в этот процесс. Как отмечал М. С. Горбачев во время встречи с патриархом Пименом и членами Священного синода Русской православной церкви, "подавляющее большинство верующих приняли перестройку, вносят немалый вклад в реализацию планов социально-экономического ускорения страны, в развитие демократии и гласности. Именно в этих условиях стал возможным широкий общественный диалог, более активное участие религиозных деятелей в работе таких общественных формирований, как Фонд культуры, Детский фонд им. В. И. Ленина, общество "Родина" и др."[1]. В Советском Союзе растет осознание единства целей всех советских людей, независимо от их мировоззренческой ориентации. Перестройка общества, коренные социальные преобразования они должны осуществлять вместе, и темпы движения на пути перестройки зависят и от того, на каких принципах верующие и неверующие будут строить свои отношения: на принципах сотрудничества или тотального противоборства.

Такая постановка вопроса необходимо предполагает поиск точек соприкосновения социалистической идеологии с христианской, переосмысление отношения к традиционным оценкам религиозной идеологии как реакционного по своей сущности общественного явления, независимо от ее социально-классовой основы и конкретно-исторической формы функционирования. Вместе с тем такой подход обязывает нас четче осознать и то, что разделяет социалистическую и христианскую идеологию, в какой плоскости между ними существуют противоречия и разногласия.

---

[1] Правда. 1988. 30 апр.

Особый интерес представляет анализ христианских левых идейно-теоретических течений: выяснение, каковы их истоки в различных странах, в чем состоит особенность той или иной разновидности, как относится к этим течениям церковное руководство, каковы возможности сотрудничества с ними марксистов. Ответить на эти вопросы и стремятся авторы данной монографии.

Революция как фактор модернизации вероучения

Опыт истории и современная практика свидетельствуют, что религия никогда не выступала и не способна выступить в "чистом виде", как некое трансцендентное образование, оторванное от проблем общественной жизни. Она всегда выполняла определенные социальные функции, использовалась в определенных идеологических и политических целях. Исследователи религиозной идеологии многократно констатировали, что в период социально-политической стабильности воздействие религии на политическую жизнь ощущается в малой степени. Однако это влияние резко возрастает в период кризисов общественных отношений, социальной напряженности, политических катаклизмов. И это вполне объяснимо, так как религия в специфической форме отражает интересы и потребности различных слоев населения, как бы аккумулирует эти потребности и интересы и, следовательно, несет в себе определенный заряд социальной энергии масс. Отсюда открывается широкая возможность использования религии в политической борьбе. Консервативные круги в христианских церквах стремятся отвлечь массы верующих от политической жизни, помешать активному участию их в антиимпериалистической и антимонополистической борьбе, направить активность верующих из сферы социального переустройства в чисто религиозное русло: на рачительное исполнение религиозных обрядов, благотворительную деятельность, сбор пожертвований в пользу церкви и др. Идеологи консерватизма убеждают верующих, что их деятельность по социальному переустройству будет обесценена, если она не будет тесно увязана с задачей "спасения". Христианину на первое место следует поставить заботу о достижении

”царства божьего” — в традиционном смысле этого слова — как определенного духовно-нравственного состояния.

Однако часть идеологов христианства начинает осознавать, что политическая практика и идеология церкви, направленные на консервацию существующих в обществе эксплуататорских отношений и отвергающие правомерность борьбы за социальное переустройство, противоречат интересам трудящихся. Эти идеологи стремятся разработать такую концепцию христианства, которая помогла бы ему вписаться в современную революционную эпоху. Во второй половине 60-х годов начали формироваться различные направления христианской идеологии, поставившие в центр теологической рефлексии отношение к социальной революции — ”теология революции”, ”теология бедности”, ”теология освобождения” и т. д. Революция как важнейшее историческое содержание современной эпохи рассматривается представителями данных разновидностей теологии как отправной момент переосмысления социальных функций религии и христианского вероучения в целом. ”Мы живем в революционной ситуации, — писал, например, в статье ”Бог в революции” западногерманский теолог Ю. Мольтман. — В будущем опыт истории во все возрастающей степени будет опытом революции”[1].

Для обоснования своего вывода протестантский теолог выделяет ряд существенных противоречий современного мира. Революционная ситуация, по его мнению, четко вырисовывается по крайней мере в трех сферах общественной жизни:

1. Создание мировой системы, в которой индустриально развитые страны становятся все более богатыми, тогда как остальные постоянно беднеют. Такое

---

[1] *Moltman J.* Dieu dans la révolution // Discussion sur ”la théologie de la révolution”. P., 1972. P. 61.

положение ведет к антиколониальным, антиимпериалистическим войнам за освобождение в Азии, Африке, Южной Америке и приводит к общему кризису. Они нацелены на освобождение от экономической эксплуатации, на достижение политической независимости, направлены против расовой дискриминации.

2. В индустриальных странах происходит технологическая революция. Формы политической, социальной и юридической организации производства не соответствуют прогрессивно развивающимся новым техническим возможностям. И это также ведет к опасной ситуации.

3. Наблюдаются симптомы культурной революции. Буржуазная культура не может удовлетворить массы. Новые толпы студентов не вмещают очень старые маленькие университеты.

Таким образом, с точки зрения Ю. Мольтмана, революция охватывает все сферы жизни. Она включает в себя конфликт между возможным и реальным, будущим и прошлым во всех областях, начиная от экономики и политики и кончая этикой и духовным миром. Революционная ситуация имеет тенденцию стать перманентной: она включает в свою сферу новые формы социальной организации. Поэтому нельзя понимать революцию как ограниченный период преобразований. Революция — это новый опыт времени самого по себе[1].

Принимая во внимание стремление верующих выйти за рамки консервативной или социал-реформистской ориентации христианских церквей капиталистических стран, представители данных направлений теологии призывают руководителей церкви, пока не поздно, изменить свои социально-классовые установки и приобщиться к революционным движениям современности. По их мнению, принципиальный отказ принять пробле-

---

[1] *Moltman J.* Dieu dans la révolution // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 59—60.

матику революции был причиной серьезного поражения церкви в социальном вопросе и отхода от нее пролетариата. "Поставленное перед необходимостью выбора между революцией и религией, рабочее движение предпочло революцию и отвергло религию"[1], — констатирует протестантский теолог из ФРГ Г. Гольвитцер.

Представители леворадикальной теологии стремятся доказать, что революция органически присуща христианству. Само возникновение христианства объявляется ими первой и наиболее крупной революцией во всемирной истории, положившей начало новому взгляду на мир, новым отношениям между людьми. Все крупнейшие изменения в жизни, по словам этих теологов, происходят под воздействием христианства. Так, западногерманский теолог А. Зеебер выделяет три момента связи христианства с революцией. Первый — это эсхатологический характер христианства, который позволяет рассматривать современную революцию одновременно как возможную и неизбежную. Второй момент связан с библейским мессианизмом. Библия, по словам Зеебера, открывает людям бога-революционера, который призывает к выступлению против установленного порядка. Третий момент этой связи, по мнению протестантского теолога, обусловлен динамичным и историческим характером действий бога. Христос и святой дух — это силы новых движений[2].

Значительная роль в обосновании так называемых революционных потенций христианства отводится образу "Христа — политического лидера", "Христа-революционера". Христос, по словам леворадикальных теологов, призывает нас к обновлению, к радикальному

[1] *Gollwitzer H.* La révolution du Royaume de Dieu et la societé // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 56—57.

[2] *Seeber A.* La révolution est-elle une alternative chrétien? // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 16.

переосмыслению того затруднительного положения, в котором находится человечество, к новой ориентации, в которой нам следует открыться друг другу, природе и богу. Леворадикальные теологи игнорируют тот факт, что в библейской мифологии, да и в христианской традиции, Христос не выступал с политическими программами и не призывал к изменению существующего строя. Библия и христианская традиция рисуют образ Христа, который, не симпатизируя в целом социальному порядку, тем не менее не стремится к его изменению и, более того, убеждает своих последователей, что все необходимые изменения будут совершены сверху, богом, без всякого усилия со стороны людей. Людям необходимо только верить в это. Деятельность Христа в библейской мифологии носит характер сектантской борьбы за переосмысление основ вероучения и изменение на основе этого образа жизни. Христос в библейской мифологии борется прежде всего против влиятельных представителей ортодоксального иудаизма — фарисеев и саддукеев. Однако в леворадикальной теологии этой борьбе придается социальное содержание. "Иисус выступил на стороне бедных и умер из-за своего конфликта с господствующими классами еврейского общества"[1], — заявляет католический теолог Ж. Комблэн.

Одна из существенных черт леворадикальной христологии — перемещение бога с небес на землю. Иисус Христос рассматривается прежде всего не как бог, а как человек, точнее человекобог в отличие от традиционного богочеловека: Иисус как личность, простой человек, подвержен искушениям и страстям, преодолевает собственные слабости и неблагоприятно складывающиеся обстоятельства жизни. В леворадикальной теологии обыгрывается также и то обстоятельство, что в биб-

[1] *Comblin J.* Théologie de la révolution. Théorie. P., 1970. P. 235.

лейской мифологии Иисус был не профессиональным священнослужителем или теологом, а простым человеком, сыном плотника Иосифа и Марии, излагавшим свое учение в доступной людям форме. Импонирует людям и эмоциональный накал речей библейского Иисуса, обличающего пороки власть имущих и говорящего простому народу о скором избавлении от страданий и унижения. В такой трактовке его крещение, распятие, смерть и даже воскресение предстают вполне реальными событиями, доступными восприятию на уровне обыденного религиозного сознания. Таким приемом Христос из стоящего далеко от людей бога превращается в соратника по борьбе против репрессивных структур, за освобождение угнетаемых и эксплуатируемых.

В зависимости от специфической проблематики того или иного направления леворадикальной теологии Иисус Христос рисуется в образе "бедного", "черного", "партизана" и т. д. Как тонко подметил профессор богословия из США Д. Фери: "С начала 70-х годов мы являемся свидетелями распространения различных форм "теологии освобождения": негритянской, женской, латиноамериканской и т. д. Они фокусируют свое внимание исключительно на одном, хотя и важном аспекте бога. В результате он становится черным, феминизируется, оказывается Марксом или красным, в зависимости от стремления использовать его наиболее эффективно"[1].

В "теологии бедности" образ Христа наделяется всеми характеристиками представителя низшего социального слоя. "Бедность" преподносится как определяющий фактор его личности. Христос мог родиться в богатой семье, и тогда его жизнь была бы безоблачной и счастливой. Но он выбрал бедность — родился и жил

---

[1] *Feri D.* Wanted: Theologicals. Who are theologiane // Theology today. Ephrate (Pa). 1980. Vol. 47. N 1. P. 97—98.

среди простого народа, делил с ним его заботы и тревоги, подчеркивают представители этого направления политической теологии. Христос, с точки зрения этих теологов, беден не только по своему рождению, он беден в онтологическом плане, в своем бытии. Будучи словом бога, Христос добровольно отказывается от всех своих привилегий сына бога. Это самоуничижение (кенозис), по их словам, проходит через два этапа: на первом этапе Христос стремится сделаться во всем подобным людям. На втором — войти в смерть и еще больше унизиться через смерть на кресте как самый бедный, наиболее презренный и отброшенный.

В наибольшей степени бедность Христа, по мнению одного из видных представителей этого направления — Ф. Лорена, — в его тотальной и добровольной зависимости от отца. Все, что Иисус знает и говорит, идет от отца. Он постоянно опирается на него. Все то, что есть он, относится к отцу. Христос не ищет собственной славы. Откровение его истинной природы, его бытия — это есть отец. Отец — завершение Христа, час Омега, его Пасха. Возвращение к отцу есть дело самого отца. Оставаясь верным воле отца, Христос идет до конца...[1]

В "черной теологии" США Иисус Христос предстает как политический вождь, лидер, вставший впереди "черного народа" и ведущий его к освобождению. При этом Иисус Христос изображается негром. Иисус вовсе не был иудеем по происхождению, его предки — черные африканцы, жившие в Древнем Египте и переселившиеся в Палестину за сотни лет до появления Христа, утверждает один из представителей "черной теологии" — Ф. Боумен. Иллюзорное представление об Иисусе как белом человеке, по его мнению, доминировало в мировой истории только потому, что белые европейцы продолжительное время занимали господствующее по-

[1] *Laurent Ph.* L'église et les pouvres. P., 1984. P. 30.

ложение в мире. Библейская история повествует об избранном народе — "народе Израиля". В действительности же Израиль, о котором говорится в Библии, — это "черная нация", родовые истоки которой следует искать в Африке.

Для обоснования этого весьма спорного (с точки зрения текста Библии) утверждения представители "черной теологии" строят следующую цепь рассуждений. Смешение рас в Средиземноморье и в Африке — это общепризнанный факт. Население Израиля в силу особых исторических условий своей жизни было смесью халдеев, египтян, мидян, эфиопов, вавилонян и других темнокожих народов, каждый из которых, в свою очередь, уже был смешан с негритянским населением Центральной Африки. Следовательно, бог черный, а точнее, комбинация черного, желтого и слегка белого. А это значит, что мы можем говорить о боге как о черном боге. На основе этого утверждения дается весьма нетрадиционное объяснение некоторых фактов из новозаветной мифологии: "Действительная причина, по которой Иосиф и Мария не были приняты в гостиницу (Лука, 2, 6—7), состояла в том, что они являлись неграми. Именно потому, что Иисус был африканцем, он не был ни принят, ни признан иудеями в качестве мессии". Иисус стал иудеем лишь благодаря официальному порядку регистрации, существовавшему на территории Римской империи. В так называемом черно-христианском националистическом "Кредо" другой радикальный представитель этого направления — А. Клидж пишет: "Верую, что Иисус, черный мессия, был революционным лидером, посланным богом для того, чтобы поднять черную нацию Израиль и освободить черный народ от бессилия перед угнетением и эксплуатацией белого мира. Верую, что революционный дух бога воплощен в черном мессии, выражается в каждом поколении и что черные христиане-националисты составляют сегодня живой

остаток избранного богом народа". "Чернота Христа" не всегда трактуется буквально. С точки зрения Д. Коуна, "чернота" в ее земном светском измерении — это не просто физический цвет кожи, означающий принадлежность к определенной этнической группе, а универсальное человеческое качество, потенциально доступное каждому человеку, хотя и принадлежащее чернокожим. Таким образом, "чернота" предстает в этом направлении леворадикальной теологии как онтологическое измерение человека, символ угнетенных и неимущих, поднимавшихся на борьбу за свою свободу. "Чернота", — заявляет Д. Коун,— это проявление бытия бога, открывающее, что суть его благой вести состоит в освобождении человека от оков. Быть черным значит, что твое сердце, душа, разум и помыслы находятся на стороне обездоленных и угнетенных. "Чернота", поддерживает всех угнетенных, которые осознали, что восстановление гуманизма имманентно присуще "черному народу", неотделимо от освобождения из-под ига белых.

Подобные высказывания христианских теологов можно было бы продолжить, и на этом пути мы встретили бы даже трактовку Иисуса Христа как женщины в теологии "женского освобождения" (М. Дэли), но нам важно не изложить взгляды теологов на Иисуса Христа, достигающие порой самых абсурдных (с точки зрения библейской мифологии) форм, а выявить, в чем состоит социальное назначение этой "иисусологии". И выясняется, что смысл ее прежде всего в том, что, с одной стороны, божественное присутствие является гарантией истинности нового учения и справедливости движения в целом, а с другой стороны, таким образом, производится максимальное сближение революции, социального освобождения с религиозным "спасением". В результате посредством "мятежной иисусологии" леворадикальные теологи, хотят они этого или не хотят, мистифици-

руют революционно-освободительное движение, придавая ему вид великого исхода, совершаемого под предводительством Иисуса Христа. Понятия "революция", "освобождение" приобретают специфическое религиозное содержание. Стремление к созданию совершенного общества, надежды на лучшее будущее обосновываются верой в то, что однажды Христос приходил в этот мир, погиб и воскрес из мертвых. И это некогда совершившееся чудо, по мнению теологов, является залогом возможности построения совершенного мира, "царства божьего" на земле. Таким образом, используя революционную фразеологию, они модернизируют содержание христианского учения, создают новую, привлекательную для масс концепцию христианства.

Для обоснования положения о "революционных потенциях христианства" в теологию вводится ряд новых понятий, а также под определенным углом зрения пересматриваются старые, традиционные концепции, с тем чтобы придать им иное социальное содержание. Фундаментальными понятиями христианской теологии, выражающими ее революционные устремления, по мнению леворадикальных теологов, должны стать "новизна", "пророчество", "надежда", "свобода", "справедливость", "милосердие", "божье царство" и т. д. Эти понятия привлекаются для того, чтобы создать "динамичный облик христианства", всем своим существом ориентированный в будущее. Понятие новизны ("новый человек", "новая земля", "новое небо", "новое рождение" и т. д.), по словам сторонников данной разновидности теологии, пронизывает все содержание Библии. В нем отражено стремление преодолеть все, что стало старым, склеротичным, отжившим, для того чтобы возобновить жизнь. Христианство, заявляют они, — это тотальный поворот к возрождению. Оно занимает в жизни человечества не просто отрезок истории, а заканчивает

старую историю, которую следует рассматривать как предысторию, и открывает истинную историю, о которой даже не следует говорить как об истории, ибо она — всегда равная себе новизна.

"Пророчество" также нацелено на будущее, оно является прологом к тому, что еще не существует, но что обязательно наступит. Библейское откровение — это прежде всего обещание пророчества, так сказать вступление в возможную историю. Пророчество, с точки зрения леворадикальных модернистов, всегда нацелено не на реальный мир, а на возможное будущее. Мир при таком подходе перестает быть замкнутой в самой себе тотальностью, становясь полем реализации различных потенций. Специфика пророчества состоит в том, что говорит оно на языке утопий. Язык утопий неточен, фантастичен. Но это, с точки зрения модернистов, не недостаток, а, наоборот, определенное достоинство.

Одно из важнейших значений в модернизированном по леворадикальной схеме христианстве придается понятию "надежда". По их мнению, надежда на эсхатологический исход оказывает сильнейшее воздействие на восприятие человеком реальности: она возвещает приход того, что еще может существовать, и тем самым ориентирует человека на будущее, утверждая примат будущего перед настоящим и прошлым, но не отделяя друг от друга эти временные формы бытия человека. Согласно немецкому теологу В. Панненбергу, будущее следует мыслить неразрывно связанным с настоящим, постоянно входящим в настоящее. Ориентация на будущее является одной из фундаментальных характеристик человеческого бытия. Только человек может пережить будущее как будущее, а не как еще не настоящее. Эта открытость человека к будущему, утверждает В. Панненберг, проистекает из открытости человека миру, из широкой свободы человека, от непосредственного давления инстинкта.

”Надежда” рассматривается леворадикальными теологами в том же контексте, что и ”новизна” и ”пророчество”. Надеяться — значит быть открытым к непредвиденному будущему, к новым формам бытия и действия, стремиться войти в это открывающееся будущее. По отношению к ”новизне” ”надежда” означает отказ принять настоящее как окончательное состояние, а также отказ возвратиться к прошлому. В соотношении с ”пророчеством” — надеяться — значит всегда верить в невозможное. Все великие персонажи обоих заветов являются примерами такой позиции. Однако леворадикальные теологи выступают против трактовки ”надежды” как беспочвенной утопической веры. В отличие от традиционной теологии, в ”теологии надежды” и ”теологии революции” эсхатология понимается не как бегство от действительности, достижение царства бога в трансцендентном мире, но как осуществление обещанных пророчеств, создание ”царства божьего” на земле. Поэтому христианская надежда на спасение требует активности, революционной деятельности.

В качестве методологической основы модернизации христианского учения в большинстве концепций леворадикальной теологии выступают близкие им по своему социальному звучанию идеи светской философии типа ”философии надежды” Э. Блоха, — ”критической теории” Ю. Хабермаса и Г. Маркузе и других представителей франкфуртской школы. Как верно подметил В. И. Гараджа, в концепциях Э. Блоха и теоретиков франкфуртской школы христианских леворадикалов привлекает понимание общественной жизни как целостного организма, органически включающего в себя жизнь отдельной личности, понимание истории и перспектив человека, которые отчетливо выражаются в трактовке кризиса капитализма и социальной революции. Их привлекает также выработанный на определенных философских и социальных посылках метод критики существующих общественных отношений, который позволяет

занять критическую, гуманистическую и даже революционную позицию, но не обязывающую к реальной революционной борьбе, не ставящую под угрозу основы сложившихся общественных отношений.

С идейных позиций, наиболее близких к леворадикальной теологии, выступает Э. Блох. Он называет себя атеистом. Однако телеологический характер его философской системы, а также попытки объединить марксизм и христианство приводят его в конечном счете к теизму. Религиозные проблемы, по мнению Блоха, стояли и будут стоять перед человеком на протяжении всей его жизни. Более того, утверждает Блох, именно в коммунистическом обществе религия выполнит свою истинную функцию освобождения человека от страданий, зла и несправедливости.

Христианских теологов привлекает в философии Блоха идеология богоискательства и богостроительства. Процесс становления человека, по Блоху, есть одновременно процесс обожествления человека. В "лучшем мире", в "настоящем человеческом деле" цель — не человекоподобный бог, а богоподобный человек"[1]. Блох критикует традиционное христианство за покорность судьбе и терпение. Он стремится дать импульс обновлению эсхатологического мышления, создать концепцию "революционного хилиазма". Таким образом, идеи Блоха по своему звучанию родственны финалистским концепциям христианства. Различие состоит лишь в том, что в традиционных теологических системах конечной целью социального развития откровенно называется "царство божье", а у Блоха эта цель облекается в форму оптимистической надежды на высшее благо, на "родину", которая находится на бесконечно удаленном от нас горизонте бытия, постоянно отодвигаемом самим ходом развития. "Родина" трактуется в фило-

---

[1] *Bloch E.* Religion in Erde. Francfurt am Mein, 1967. S. 9.

софской системе Блоха как цель социального развития, царство вечной свободы, а по сути дела, как царство иллюзий. Родина — это место, "о котором все мечтали в детстве и где еще никто не был"[1].

Характеризуя идейную направленность философских исканий Блоха, сближающих его с современной теологией, В. Панненберг отмечал, что в его системе речь идет о таком онтологическом примате будущего царства перед всем современным, реальным, когда будущее царство с библейских позиций оценивается как царство бога. Теологи увидели в концепции Блоха возможности оптимистического апокалипсиса.

Центральное место в философской системе Блоха занимает понятие "надежда". В этом понятии, по мнению Блоха, заключены ответы на главные вопросы, волнующие человечество: кто мы? Куда мы идем? Зачем мы существуем?

Как и другие сторонники иррационализма, Блох онтологизирует эмоционально-психологическую сторону человеческого сознания — чувство ожидания. "Ожидание, надежда, направленность на возникшую возможность, — по Блоху, — это не только принцип человеческого сознания, но конкретно урегулированное и понятое в качестве основного предназначения внутри объективной действительности всеобщее"[2]. Таким образом, надежда выдается за всеобщую категорию бытия, объединяющую все другие категории его системы, такие, как возможность, мечта, новизна, родина, цель и т. д.

Процесс развития осуществляется путем перехода от формальной возможности к реальной и от нее — к действительности. В обществе этот переход происходит

---

[1] *Bloch E.* Das Prinzip der Hoffnung. Francfurt am Mein, 1954. Bd. 3. S. 489.

[2] Ibid. Bd. 1. S. 17.

только при наличии определенных объективных и субъективных условий. В системе Блоха надежда выступает, в частности, как субъективное условие развития, ибо человек надеется на то, что считает возможным, невозможное лишает его надежд. Исходная ситуация человека в мире, по Блоху, характеризуется чувством страха, который порождает пессимизм, и надеждой, уничтожающей чувство страха. Возможность же в таком сочетании выступает как страх, взывающий к надежде, старт в надежду — надежду в страхе. Блох трактует возможность как нечто существенное для человека, если возможное событие полезно для него, оно вызывает чувство надежды, если оно вредно — чувство страха.

Реализация возможности в сфере человеческого бытия зависит главным образом от деятельности человека. И Блох для развития идеи о решающей роли надежды включает в свою систему принцип практики, но в превращенном виде: как абстрактное взаимодействие субъективного и объективного факторов. Из поля зрения Блоха выпадает конкретно-исторический анализ действительности, он не ставит цель выяснить, насколько в ней имеются условия для перехода возможности в действительность. А это, в свою очередь, нередко приводит его к пустым схоластическим и псевдодиалектическим рассуждениям. Возможность у Блоха принадлежит не человеку определенной социальной группы, живущему в конкретно-исторических условиях той или иной формации, занимающему определенное социальное положение и т. д., а реализуется через некую абстрактную активность человека вообще. При этом объективная возможность смешивается с субъективной. Предпосылкой возможности в этом плане в системе Блоха выступает мечта. Категория ”мечта” вытекает из инстинкта ”саморасширения” вперед и показывает не только устремленность сознания, но и любой

более или менее организованной психики в будущее, в неизвестное.

В марксистской теории также не отрицается взаимодействие категорий возможности, мечты и надежды. Но для него это не онтологические категории и не психологические чувства абстрактного человека. Поскольку человек — общественное существо, то и возможность, и надежда всегда выступают в определенном социальном контексте. Это какое-то лучшее будущее, которое может быть достигнуто лишь в единении с другими людьми, которое вряд ли можно истолковать как просто духовное братство людей, объединенных одной надеждой. Это единение достигается в процессе общественно-исторической практики.

Надежда — это не только присущее всем людям переживание, но и классовое чувство, поскольку каждый класс имеет свои желания и устремления. Так, буржуазия надеется сохранить свои привилегии и классовое господство. Пролетариат субъективно движим надеждой на переустройство общества на справедливых началах, и в этом его надежды совпадают с надеждами других классов и общественных слоев, которые заинтересованы в том же. Эта надежда осуществляется в общественно-исторической практике, и как таковая она включена в ход мирового развития, но не как главная движущая сила, а как одна из форм проявления общественной психологии.

Надежда как социальный феномен в марксистском социальном учении выражается более точным и конкретным понятием "социальный идеал". Социальные идеалы как активная форма общественного сознания являются воплощением ценностных ориентаций классов, групп, индивидов. Они направляют массовое и индивидуальное сознание на достижение определенных целей.

Социальные идеалы не следует отождествлять с мечтами, грезами, рождающимися в сознании отдельных

индивидов. Они представляют собой особый феномен общественного сознания, находятся в тесной связи с общественным бытием. Возникая как результат критической переработки действительности и намечая перспективы развития общества, социальные идеалы стимулируют мышление и деятельность народных масс и отдельных личностей, придают мышлению и практике людей внутреннюю убежденность и целенаправленность. В этом плане социальные идеалы выступают как активная организующая сила, объединяющая людей для решения конкретных, исторически назревших задач.

Выдвижение того или иного социального идеала обусловливается наличным уровнем материального производства, социальных отношений и духовной культуры. И от того, какие возможности создают данный уровень материального производства, социальных отношений и духовной культуры, а также от того, насколько адекватно оцениваются эти возможности, существенным образом зависит характер полагания общественного идеала, его социальная направленность и функция в обществе.

В истории общества существовали многочисленные формы полагания общественного идеала, которые, однако, по своей сущности можно отнести к двум основным группам: научно-прогностической и иллюзорно-утопической. В первом случае идеал вырабатывается в соответствии с объективными законами и тенденциями общественного развития, выражает его реальные потребности. Он появляется как итог конкретного социологического анализа состояния общества на данной ступени развития, с учетом наметившихся и ставших на каком-то этапе необходимыми тенденций социально-исторического развития, выражает интересы и потребности передового в данных условиях класса, группы. Во втором случае идеал конструируется произвольно, без учета объективных тенденций развития или даже вопреки

этим тенденциям. Иллюзорный характер подобного общественного идеала на различных этапах жизни общества можно объяснить различными причинами. На ранней стадии человеческого развития уровень материального производства, социальных отношений не только не представляет условий для подлинно научного предвидения, но и не создает реальных предпосылок для сознательного контроля над процессами социального развития. Поэтому проективно-творческая способность общественного сознания необходимо приобретает превратный, иллюзорно-фантастический характер. На более поздней стадии человеческой истории, когда создаются материальные и духовные предпосылки для научно-прогностической оценки будущего развития общества, превратный характер полагания общественного идеала не только порождается объективными причинами, но нередко и сознательно культивируется господствующим классом буржуазного общества.

Первоначально социальные идеалы формировались в виде сложных синкретических культурно-идеологических образований, включающих в себя элементы мифологии, религии, художественного, философского творчества. Позднее из этих сложных синкретических образований вычленилась особая мыслительная форма — утопическое творчество, через которое в течение длительного исторического периода происходило (а в определенных обстоятельствах и в настоящее время происходит) осмысление социальных целей и идеалов. Результатом этого творчества были многочисленные социальные утопии.

В последние два десятилетия на Западе наблюдается возрастание интереса к утопическому сознанию. Обсуждению этой темы посвящаются многочисленные симпозиумы и международные конференции. И если еще сравнительно недавно для немарксистской идеологии типичным было пренебрежительное или даже резко отрицательное

отношение к утопическому творчеству, то теперь все большее распространение получает восхваление утопий. Утопическое сознание наделяется высшей моральной ценностью и противопоставляется идеологии как консервативной форме отношения к социальной действительности и близорукому практицизму. Представители различных идеологических течений не только не открещиваются от объявления своих проектов утопическими, но, наоборот, с гордостью присваивают им имя утопий, величайшими утопистами называют основоположников марксизма.

Превознося утопию как форму отражения будущего в общественном сознании, западные футурологи придают ей весьма произвольную интерпретацию. Одни из них выдают утопию за единственно возможную форму выражения социального идеала, другие называют утопию пророчеством, социальным мифом, провиденциальным мышлением и т. д.

В действительности социальные утопии — это не только донаучная, но и вненаучная форма общественного сознания. Они возникают не в познавательном отношении субъекта с объектом и не являются знанием в строгом значении этого слова (хотя, бесспорно, познавательный элемент в них присутствует). Социальные утопии — это разновидность социальных иллюзий. В них, как и в других разновидностях социальной иллюзии, не ставится задача в адекватных терминах отразить мир, то есть объективно рассмотреть, каков он есть и каким он будет. Цель утопического творчества состоит в создании образа "иного мира", рассмотрении действительности с точки зрения того, какой она должна быть с позиций надежд и ожиданий тех или иных социальных классов и слоев общества.

Утопическое мышление всегда стремится выйти за пределы наличной действительности, выдвигает образ будущего общественного устройства, мнимо или действительно основанного на иных принципах, чем сущест-

вующее общество. В этом смысле ему присущ элемент отрицания, критики действительности, получающей позитивное воплощение в ином бытии, трансцендентном по отношению к существующему, сконструированному утопическим сознанием.

Леворадикальные теологи придают большое значение утопическому характеру христианской веры. И здесь, так же как и в других вопросах, они опираются на идеи Э. Блоха. Блох абсолютизирует утопическую форму отражения действительности. Он стремится доказать, что в мире господствует утопия. Выводя утопию из инстинкта "саморасширения" в будущее, Блох превращает ее в демиурга прогресса, мирового развития. Утопия для него коренится не в сознании людей, а в самой действительности и является скрытой формой объективно возможного.С точки зрения Блоха, не утопия является иллюзорным отображением развития, а развитие — действительным отображением утопии. Более того, сама развивающаяся действительность — как материальная, так и идеально отображаемая в сознании человека — есть проявление утопии. Чтобы дать конкретное представление о развитии в мире как функции утопии, Блох помимо понятий "возможного", "надежды" использует и такие понятия, как "новизна", "родина" и т. д.

"Новизна" у Блоха выражается в категории "новум". "Новум" есть желаемое будущее, возникающее благодаря заинтересованности субъекта. Человек ставит в своей деятельности цели и пытается их достичь. "Новум" есть еще не осуществившаяся цель, которая является катализатором процесса развития. Поскольку цели ставит только человек как существо, наделенное сознанием, у Блоха должна была бы идти речь только о социальном развитии. Но, рассматривая "новум" как реальную возможность еще не ставшего, Блох тем самым переносит его в сферу объективного про-

цесса развития материи. Одновременно "новум" лежит и в сфере исторического развития, в котором принимает участие человек. Для Блоха "новум" — это еще не реализованная цель самой истории, а не человека, который стремится к ее реализации. В результате цель отрывается от человека, приобретает статус самостоятельного бытия, которое придает направление историческому развитию. Блох хотел представить "новум" в виде цели, к которой стремится исторический процесс, сознательно и заинтересованно осуществляемый человеком, но в итоге у него получилась запутанная, противоречивая, спекулятивная конструкция.

Значительное место в утопической концепции Блоха, как уже говорилось, отводится понятию "родина". Для Блоха "родина" — это будущее возможное состояние общества, которое существует в поле надежды. Но в то же время она есть и субъективная надежда на осуществление извечной мечты об общественной справедливости, которая раскроет все духовное богатство человека. "Родина" для Блоха — это далекий идеал, к которому человек придет через неотчуждаемый труд.

Понятие "родины" в системе Блоха тесно переплетается с понятием "тотум" — все. "Тотум" — это светлое будущее, в котором человек обретает свободу и в котором весь мир для человека становится "родиной". У называющего себя марксистом Блоха "Родина" — это тот идеал, к которому стремится человечество, коммунистическое общество, но это не результат конкретных усилий людей, а продукт объективной утопии, который до определенного времени скрыт. Время же раскрытия "тотума" Блох не называет. Он должен появиться вместе с конкретным утопическим элементом, так как развитие есть не что иное, как утопическая функция. "Тотум" осознается как желаемое светлое будущее человечества лишь потому, что он вытекает из "надежды".

Онтологическим условием движения к "тотуму" — "родине" выступает у Блоха опережение и предвосхищение. В марксизме под опережением понимается приспособительное отражение объектом живой природы повторяющегося воздействия внешней среды. Опережающее отражение действует в любом живом организме и возникает в результате длительной физико-химической эволюции. Блох проблему опережения переворачивает с ног на голову. Для него опережение — это всеобщее свойство материи. На уровне же сознания оно действует в виде предвосхищения действительности. Опережение выводится Блохом из категории "еще — не ставшего", предвосхищение — из категории "еще — не осознанного". "Еще — не ставшее" коренится в реально возможной действительности, "еще — не осознанное" — это "то, что мерещится инстинкту саморасширения в будущем, просвет в будущее", в новое"[1]. Блох выделяет два значения "еще — не осознанного". Во-первых, "еще — не осознанное" вообще есть пролептическая (упреждающая) представительность "еще — не ставшего" во времени. Во-вторых, "еще — не осознанное" как субъективный фактор, представленный в утопии.

Эта сторона концепции Э. Блоха привлекла особое внимание протестантского теолога Ф. Чайлдза. В основу своей версии "теологии надежды" он положил понятие "пролепсис" — предвосхищение, описание будущего до его наступления. С точки зрения Чайлдза, пролепсис имеет онтологический статус. "Это присутствие будущего в настоящем", таким образом, пролептическим оказывается не только субъективное состояние человека, но и объективная реальность. Пролепсис открывает человеку бога. В результате "теология надежды" истолковывает бога "как будущее мира, пролептически открытое во Христе как истинном боге".

---

[1] *Bloch E.* Das Prinzip der Hoffnung. Bd. 1. S. 80.

Человеческое существование при таком подходе получает интерпретацию как непрерывное движение к совершенству, пролептически раскрытому во Христе как истинном человеке, а природа человека соответственно рассматривается как конституирующаяся в общении и союзе с богом — абсолютном будущем. Человек творится грядущим богом, чье царство — будущее мира. Как справедливо отмечает К. И. Никонов, построения Мольтмана, Панненберга, Чайлдза, опирающиеся на "философию надежды" Блоха, напоминают перевернутую теологию "мертвого бога", только вместо того, чтобы помещать бога в прошлое и говорить о его смерти, они переносят его в абсолютное будущее и предлагают нечто вроде теологии "еще не родившегося бога"[1].

Общность революционного и христианского мировосприятия, с точки зрения леворадикальных теологов, проявляется и в понятии "свобода". "Свобода" — это фундаментальное свойство человека, основа религиозного феномена. Религиозная вера есть не что иное, как свободное присоединение человека к богу. Христианское понимание "свободы", по словам Ж. Комблэна, радикальным образом отличается от трактовки этого явления в греческой философской традиции. У греков "свобода" означала свободу выбора в рамках данного настоящего. В христианстве же "свобода" понимается как отказ от настоящего, чтобы выбрать то, что еще не существует, то, что просто возможно. "Свобода" — это способность произвести новое, не закрываться уже в завершенном универсуме, но изменить универсум таким образом, чтобы он стал гуманным. В социально-политической сфере "свобода" состоит не в возможности участия в выборах руководящих органов и не в возмож-

---

[1] См.: *Никонов К. И.* Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). М., 1983. С. 67.

ности автономного существования полиса, а в необходимости бороться против принуждения, открывать двери новому обществу, новому христианству, новой эре свободы. Христианская "свобода" — это постоянное усилие к обновлению[1].

Леворадикальную концепцию "свободы" как одного из важнейших понятий социальной этики христианства разделяют и богословы Русской православной церкви. По словам одного из видных идеологов современного православия, митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко), основу христианской концепции "свободы" сформулировал еще апостол Павел. "К свободе призваны все, братья, только бы свобода ваша не была поводом угнетения плоти, но любовью служите друг другу" (Гал. 5:13). Призыв апостола Павла к свободе, как мы понимаем, имеет в виду также освобождение от всего того, что препятствует раскрытию творческих способностей духа, что мешает человеку идти путем совершенствования, проявлять изначальную любовь к богу и ближним и быть связанным со всем человечеством. А это неизбежно связано с освобождением каждого человека от социального и экономического гнета и с осознанием им своей высокой гражданской ответственности. Последняя предполагает деятельное участие в достижении освобождения[2].

Значительная роль в лексиконе леворадикальных теологов отводится понятию "справедливость". "Евангельское обращение, — заявляет Л. Бофф, — требует установления в мире справедливости. Справедливость укоренена в самое сердце религии. Христианская любовь включает в себя требование абсолютной справедливости. Справедливость есть тот минимум любви, без которого отношения между личностями перестают

[1] *Comblin J.* Théologie de la révolution. Théorie. P. 222—223.
[2] См.: Журнал Московской патриархии. 1985. № 6. С. 64.

носить гуманный характер и трансформируются в насилие"[1]. В соответствии с этой установкой в леворадикальной идеологии по всем требованиям теологического канона проводится обоснование принципа "справедливости" как одного из важнейших принципов христианской этики. Представители данного направления христианской теологии подчеркивают, что в Ветхом завете бог открывается людям как освободитель угнетенных и защитник бедных. Он требует от своих приверженцев веры в него и проповеди справедливых отношений. Новый же завет рассматривает отношения людей как составную часть их отношения к богу. А любовь к ближнему и справедливость не могут быть разделены. Поскольку же истинный бог есть бог справедливости и любви, постольку, заключает Л. Бофф, мы должны бороться против использования авторитета христианского бога и христианской традиции такими системами, которые, провозглашая себя теистическими, на деле же являются сторонниками идолов (денег, капитала, власти и т. д.). Истинный бог не находится в этих реальностях, напротив, он несовместим с ними.

Одной из центральных категорий в социальной этике христианства является "милосердие". Ортодоксальная теология понимает под милосердием любовь к ближнему, которая проявляется в подаянии нищим, благотворительной деятельности и т. д. Идеологи левого католицизма придают понятию "милосердие" социальное звучание. Истинное милосердие, с их точки зрения, — это активность, направленная не на отдельного человека, а на все общество. Быть милосердным — значит стремиться создать такие общественные условия, которые сделали бы ненужным подаяние нищим, благотворительность. Создание же таких условий возможно только на основе коренных социально-экономи-

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P., 1985. P. 47.

ческих и политических преобразований. Поэтому милосердие есть лучшее средство реализовать любовь к ближнему и осуществить благотворительность.

В леворадикальной теологии довольно сильно выражена тенденция придания революционной деятельности человека высокого морального содержания, наделения ее свойством святости. Святой — это не просто аскет, а тот, кто внутренне пропитан святым духом и его человеческим проявлением в Иисусе Христе. А это, по мнению леворадикальных теологов, предполагает проявление нового вида святости — воинствующей святости. Ее содержанием является не только борьба против своих страстей (она должна идти постоянно), но и политическая борьба против ограбления и механизмов подавления, а также усилия, направленные на создание более гуманных и более свободных общественных систем.

Одним из основных понятий христианской этики является понятие "спасение". Традиционная теология представляет "спасение" как преодоление "греха", обновление и восстановление связи личности с богом на основе соблюдения библейских заповедей, покаяния, исполнения предписываемых церковью обрядов и т. д. В леворадикальной теологии "спасение" интерпретируется через понятие "революция", или "освобождение". В связи с этим леворадикальные теологи подвергают существенному пересмотру представление о путях "спасения", или, выражаясь теологическим языком, "обретения царства божьего".

Идеологи христианства связывают "обретение царства божьего" — как идеального мира с вечной жизнью и вечным блаженством — с мистическим вмешательством сверхъестественных сил в реальную действительность. Однако в различных направлениях христианской идеологии представления о "божьем царстве" имеют довольно существенные отличия.

Отражением надежд и чаяний широких народных масс, подвергавшихся жестокой эксплуатации и желавших скорейшего изменения этого положения и справедливого возмездия, являлись хилиастические представления о тысячелетнем царстве Христа, которое после его второго пришествия непременно должно быть установлено на земле. Хилиазму присущи враждебность к существующему строю, ожидание и вера в близкий конец этого порядка бытия, трактовка "царства божьего" как материально-чувственного состояния. В хилиастической традиции христианский идеал наполняется определенным реальным социальным содержанием. Тысячелетнее царство божье рассматривается как царство довольства, добра и справедливости, которых не было в прошлом мире. В этом царстве и бедные и богатые получают по своим заслугам. Такая трактовка социального идеала наиболее четко прослеживается в разных христианских литературных источниках: Апокалипсисе, Евангелии от Матфея. "Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в царстве своем" (Мф. 16:28).

Наряду с хилиастической в христианстве постоянно наличествует и трансцендентно-спиритуалистическая трактовка царства божьего. Царство божье в ней рассматривается прежде всего как небесное царство. Оно не от мира сего и не для мира сего. Это есть особое духовно-нравственное состояние человека, состояние святости. "Ибо царство божие не пища и не питание, но праведность и мир и радость в Святом духе", — говорится в Послании апостола Павла к римлянам (14:17). Установление "царства божьего" в этой концепции не связывается с определенным временем и местом. Путь к нему лежит через нравственное самоусовершенствование. В Евангелии от Луки рассказывается о том, что на вопрос фарисеев, когда придет царство божье, Христос

ответил ”не придет царство божие приметным образом, и не скажут ”вот оно, здесь” или ”вот, там”, ибо царство божие внутри вас есть” (Лк. 17:20, 21).

Вера в возможность реального осуществления религиозного утопического идеала во многом определяется историческими условиями общественного развития. В период напряжения социальных противоречий преобладает хилиастическая тенденция, выражающая стремление к немедленному осуществлению социальных чаяний и надежд уже здесь, на земле. Так было в раннехристианский период, во время Крестьянской войны в Германии под руководством Томаса Мюнцера, во время широкого распространения различных еретических движений типа анабаптизма и т. д. Как возрождение хилиастической традиции в определенной степени можно рассматривать и социальный идеал современного леворадикального движения в христианстве.

В период же спада социального напряжения, разочарования широких народных масс в своих способностях к осуществлению социальной справедливости на земле вера в возможность реализации социального идеала слабеет и его практическое претворение связывается уже с отдаленным будущим или вообще рассматривается как неосуществимое на земле. На передний план выдвигается трактовка ”царства божьего” как особого духовного состояния, как атрибута потустороннего существования праведников.

Леворадикальная концепция ”царства божьего” сформировалась в борьбе против ортодоксального спиритуалистического учения о царстве божьем как духовно-нравственном состоянии. Ортодоксальный спиритуализм игнорирует социальную обусловленность человека и рассматривает религиозную веру по преимуществу как сферу его личной жизни. Основные понятия религии трактуются представителями этого направления теологии в субъективно-экзистенциалистском плане.

Методологической основой традиционного спиритуализма служит разграничение мира человека на две сферы: подлинного и неподлинного бытия. Неподлинным бытием считается деятельность человека в сфере общественных отношений. Его жизнь здесь проникнута заботой, тревогой, страхом, в основе которых лежит тщетность, иллюзорность надежд обрести опору в этом мире. Консервативные круги отрывают религиозную жизнь от исторических форм ее существования. Материальный, пространственно-временной аспект человеческой жизни, с их точки зрения, не вносит какого-либо значительного элемента во взаимоотношения человека с богом. Земная история — это лишь время и место испытания христианина, в которых он должен проявить силу и глубину своей веры. Человек не может приблизиться к богу через светские формы деятельности. "Светские формы функционирования христианства, — по словам католического спиритуалиста П. Ростана, — скрывают его трансцендентную сущность и порождают у людей иллюзию, что осуществление миссии христианства в мире зависит от исторических условий, мирских форм жизнедеятельности людей. Однако историю нельзя рассматривать целиком как христианскую, а христианство целиком историческим — между христианством и историей существует непреодолимое противоречие"[1]. Всякие попытки христиан перенести принципы религиозной жизни в мирскую деятельность, социально-экономические и политические структуры, христианизировать человеческую историю приводили лишь к искажению сущности самого христианства, к пренебрежению вопросами трансмирского призвания человека, продолжает он.

Если ортодоксальный спиритуализм отрывает религиозную жизнь личности от исторических форм ее суще-

[1] *Rostenne P.* La piége de la societé technologique // Giornale de metafisica. 1974. № 1. P. 14.

ствования, то представители социальной теологии, наоборот, хотят наполнить ее религиозным содержанием. Для них характерна сакрализация земной истории людей, интерпретация человеческой истории как формы откровения и одновременно воплощения плоти самого бога. Учение об индивидуальном спасении преобразуется в их работах в учение о способах достижения лучших условий жизни уже здесь, на земле, о коллективном спасении человечества. История, согласно их взглядам, продолжает оставаться в определенном смысле сферой земных забот человека, местом "очищения от греха, но в то же время она приобретает и пасхальное измерение, то есть рассматривается как форма реализации "царства божьего". "Царство божье" трактуется, таким образом, не как запредельное образование, достичь которого можно только после смерти, но как то, что начинается уже здесь, на земле. "Царство божье" — это длящаяся реальность. Оно находится среди нас и осуществляется через нас. Это высокоразвитое в материальном и духовном отношении общество, построенное на принципах христианской морали. Построение такого общества, считают представители социальной теологии, создает большие возможности для духовного самоусовершенствования человека, ограничивает действие в мире сил зла и в конечном счете приближает утверждение "царства божьего" в религиозном значении этого слова. По словам бразильского теолога Л. Боффа, "царство божье — это христианская утопия, говорящая о конечной судьбе мира. Но оно имеет место во все эпохи и везде, где существует справедливость и братство, где бедные пользуются уважением и становятся хозяевами своей собственной истории"[1].

Традиционная спиритуалистическая концепция "царства божьего" отвергается христианскими левора-

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 20.

дикалами и по другим мотивам. Она, считают представители данного течения в христианской теологии, лишает человека инициативы и невольно порождает представление о постоянном господстве бога над людьми посредством силы, об отношениях господства и подчинения. Однако бог устанавливает свое царствие не для того, чтобы подавлять. Обретение "царства божьего", с точки зрения этого направления христианской идеологии, следует понимать как "победу бога". Введение термина "победа" в данный контекст позволяет избежать дискредитирующих христианство описаний отношения бога и человека как отношений господства и подавления и ввести в учение дополнительный динамичный, революционный элемент.

Слово "победа" означает длящуюся и перманентную реальность. Бог царствует — это значит, что он побеждает своих противников, освобождает и спасает свой народ. "Обретение божьего царства" означает в таком случае революцию, которая превосходит все другие преобразования, оплодотворяет мир. Революционные движения с этой точки зрения можно трактовать как движение к достижению божьего царства.

Выявлению соотношения царства божьего и революции посвятил свое выступление в дискуссии о "теологии революций" западногерманский теолог Ю. Мольтман. В тезисной форме он пытается обосновать нерасторжимость этих двух понятий:

1. Царство божье означает революцию, которая превосходит собой все другие преобразования.

2. Царство божье — это революция, которая оплодотворяет мир.

3. Царство божье означает революцию, которую делаем не мы, а которая совершается в нас.

4. Царство божье — это содержание призыва, который революционизирует настоящее.

5. Призыв к царству божьему противостоит всем богам и освобождает нас[1].

Революционные потенции христианства, с точки зрения леворадикальных теологов, выражает и понятие ”народ божий”. Представителей данного направления христианской теологии не устраивает трактовка этого термина традиционной теологией как мистического объединения всех приверженцев христианства, невидимую духовную реальность, никак не связанную с земной историей, с борьбой за социальное освобождение. Вместе с тем они стремятся отмежеваться и от возникающих ассоциаций понятия ”народ божий” с понятием ”народ”, в том смысле, как оно широко употребляется в светских социологических теориях. Понятие ”народ” в данном контексте, по мнению бразильского теолога Л. Боффа, не следует отождествлять также с понятием ”нация”, включая в него без разбора всех людей. ”Народ” — это одновременно аналитическая и аксиологическая категория. Аналитически понятие ”народ” представляет собой ценность, которая должна быть пережита всеми. Те или иные общности становятся ”народом”, когда они перестают быть массой, обретают самосознание, прокладывают основные линии исторического проекта справедливости и практическими действиями участвуют в реализации этой утопии. Тот или иной народ становится ”народом божьим” в той мере, в какой он, формируя общности через крещение, веру, надежду и любовь и воодушевляясь через обращение к абсолютному братству, осуществляет конкретную реализацию народа свободных, связанных узами братства людей, в котором каждый член имеет возможность выразить себя. Эта историческая реальность является не только продуктом социального процесса, направленного

---

[1] *Moltman J.* Dieu dans la révolution // Discussion sur ”la théologie de la révolution”. P. 42.

к установлению большого равенства, теологически она означает процесс предвосхищения и подготовки "царства божьего", а эсхатологически — "народа божьего"[1].

Таким образом, налицо стремление леворадикальных теологов к довольно масштабной модернизации христианского вероучения, направленной на изменение конкретно-исторического облика христианства. В результате их усилий христианские мировоззренческие схемы, идеалы и ценности приобретают характер, созвучный современной революционной эпохе. И это, без сомнения, создает определенные предпосылки для усиления влияния на верующих революционной идеологии, помогает им, будучи включенными в революционный процесс, преодолеть противоречие между своими мировоззренческими установками и практической деятельностью.

Влияние революционного характера современной эпохи на модернизацию христианского вероучения не ограничивается обозначенными в этой главе сюжетами. Она носит широкий, многоплановый характер. Поэтому критический анализ модернистских усилий леворадикальных теологов будет продолжен и в последующих главах в контексте рассматриваемых в них проблем.

От "теологии революции" к "теологии освобождения"

Леворадикальная теология внутренне неоднородна. В ней существуют различные направления, различные тенденции, отражающие разнородность социально-экономических и политических условий в тех или

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 23.

иных регионах, многообразие общественных сил и движений, на которые ориентируются ее представители, накал социальной борьбы в тот или иной промежуток времени. Так, существуют значительные различия между "европейской" и "внеевропейской" версиями левой теологии, между концепциями представителей леворадикальной теологии Латинской Америки, Африки, США и др. В свою очередь, в рамках каждой из этих региональных разновидностей также происходит определенная дифференциация. Поэтому критическая оценка данной разновидности теологии необходимо включает в себя проведение конкретно-исторического анализа социально-экономических, политических и идеологических условий на том или ином временном историческом отрезке, рассмотрение теологических идей в контексте политической культуры того или иного региона, тех специфических проблем, которые наиболее остро встают перед верующими на данном этапе и т. д.

С этих позиций целесообразно, на наш взгляд, отличать "теологию революции" от "теологии освобождения". В немарксистском религиоведении и теологической литературе по этому вопросу высказывались разные мнения. Некоторые авторы считали, что между этими течениями не существует принципиальных различий: "теология освобождения" акцентирует внимание на конечной цели преобразовательных программ — освобождении в той или иной форме, а "теология революции" формулирует наиболее действенное средство этого освобождения. Дальнейший анализ "теологии освобождения" покажет неубедительность такой позиции, так как в некоторых направлениях "теологии освобождения" социальная революция рассматривается как действенное средство освобождения.

Более продуктивной является позиция тех авторов, которые рассматривают "теологию революции" и "теологию освобождения" как региональные идейно-тео-

ретические течения христианской идеологии. ”Теология революции” как составная часть политической теологии идентифицируется с Западной Европой и США, а ”теология освобождения” характеризуется как специфический феномен Латинской Америки. По нашему мнению, ”теологию революции” и ”теологию освобождения” не следует трактовать как узкорегиональные явления. Это широкие идейно-теоретические течения в христианской идеологии, которые в специфической форме присутствуют и на Африканском, и на Американском, и на Азиатском, и на Европейском континентах.

Так, например, ”черную теологию” США по ее идейной направленности и по времени возникновения и наивысшего расцвета следует характеризовать как разновидность ”теологии революции”, хотя ряд специфических подходов к решению теологических проблем существенно сближают ее с ”теологией освобождения”. В последующем изложении мы постараемся обосновать эту позицию. Однако региональный подход, как мы уже отмечали, позволит уяснить некоторые отличия ”теологии революции” от ”теологии освобождения”.

Действительно, исторически ”теология революции” в большей степени связана с Западной Европой и США. Необходимость разработки такой теологии выдвинул американский теолог Гарвей Кокс в 1961 г. Некоторые существенные положения ее впервые были изложены профессором теологии Принстонского университета (США) Р. Шоллом и профессором христологических общественных наук в Мюнстере (ФРГ) Х.-Д. Вендлендом на Женевской конференции Всемирного совета церквей, обсуждавшей тему: ”Церковь и общество” (1966 г.). С 1968 г. активно разрабатывали проблемы ”теологии революции” французский теолог Р. Бланкар и западногерманский теолог Г. Рентдорф. Дискуссия о ”теологии революции”, проведенная представителями различных конфессий в 1968 г., показала, что о своей близости к этому течению

заявляли и западногерманские теологи Г. Гольвитцер и Ю. Мольтман. Но проблематика "теологии революции" не была монополией идеологов христианства из стран Западной Европы. Ее разрабатывали и бразильский теолог У. Ассман и Ж. Комблэн, француз по происхождению, в 60-х годах живший и работавший в Латинской Америке.

Поэтому, на наш взгляд, правильней будет считать, что идеи "теологии революции" в различных регионах имели свою специфику. Причиной тому служит различный уровень религиозности населения, а значит, и роль религии и церкви в общественной жизни этих регионов. Теологи в Западной Европе действуют в условиях широкого распространения секуляризма и атеизма. Религия и церковь в подавляющем большинстве стран Западной Европы в значительной мере вытеснены из общественной жизни, потеряли значение политического регулятора. Сознание "отсутствия бога" пронизывает западноевропейскую культуру. Как справедливо констатируется в католическом журнале "Чивильта каттолика", христианская вера и современная культура радикально противопоставлены друг другу, наиболее значительными мировоззренческими установками современного западного человека являются гуманизм, радикальный антропоцентризм и имманентизм. Человек рассматривает себя как центр и границу всего бытия. Для него не существует никакой другой реальности, кроме природы и истории. Эта культура в своей основе атеистична[1]. Западноевропейская "теология политики", составной частью которой является "теология революции", сформировалась в условиях секуляризма и атеизма как реакция на спиритуалистические концепции, основанные на идеях экзистенциализма с их стремлением к интерпретации религиозной веры как сферы личной жизни и к аполитизму.

В Латинской Америке секуляризация и атеизация,

[1] Civiltá cattolica. 1980. № 3114. P. 525—526.

конечно, также имеют место, но далеко не в таких размерах. На этом континенте религия и церковь остаются весьма влиятельными факторами общественной жизни, и перед христианскими идеологами стран Латинской Америки актуальной остается задача использовать свои достаточно влиятельные позиции в обществе и культуре для поворота общественных процессов в нужное церкви русло.

Бесспорно, специфика разработки теологических проблем в различных регионах проявляется и в тематике, и в терминологии. Понятно, что интеллектуализированные концепции западноевропейской теологии не найдут достаточного отклика у южноамериканского ремесленника, крестьянина или у представителей коренного населения — индейцев. В свою очередь, для западногерманских рабочих, крестьян и средних буржуа столь же чуждыми будут антиолигархические призывы "теологии освобождения".

Но мы хотели бы обратить внимание и на временной фактор. "Теология революции" как конкретное идейно-теоретическое течение в христианстве существует в определенных временных рамках. Появление и широкое распространение данной разновидности леворадикальной теологии следует датировать серединой 60 — началом 70-х годов XX столетия и соотносить непосредственно с конкретными событиями того времени. Отражая общие тенденции в христианской идеологии, связанные с осмыслением революционного характера современной эпохи, эта разновидность теологии в значительной мере носит конъюнктурный характер.

В 60-х годах XX столетия в странах капитала обострились социальные противоречия, почти повсюду имели место выступления широких масс трудящихся. Отличительной особенностью революционного движения конца 60-х годов является активное участие в нем различных непролетарских слоев, и прежде всего интеллигенции

и студенчества. Вовлечение этих слоев в революционный процесс обусловлено изменением их социального положения. В прошлом интеллигенция и студенчество были небольшим социальным слоем, связанным с господствующими классами как по своему происхождению, так и по социальной роли. В современных условиях потребности капиталистического общественного производства требуют увеличения количества специалистов, занятых интеллектуальным трудом. Эти потребности удовлетворяются за счет рекрутирования в ряды интеллигенции представителей средних слоев, мелкой буржуазии, служащих и даже представителей рабочего класса. Став массовыми, эти профессии потеряли ту исключительность, которая была им свойственна прежде, одновременно были утрачены их материальные преимущества, и они перестали быть столь же престижными, как прежде. Особенно остро это ощутили работники образования, мелкие государственные чиновники, служащие и т. д. Недовольство других категорий, в частности научных работников, студенчества, представителей некоторых творческих профессий, вызывалось неспособностью и нежеланием государства провести такие преобразования, которые по масштабу и содержанию отвечали бы объективным потребностям общества.

Коренные причины и содержание протеста широких слоев интеллигенции, молодежи, студенчества не всегда находят адекватное выражение в их сознании и политическом поведении. Это приводит к возникновению более или менее крупных движений, в которые включаются представители многих социальных групп населения. Зачастую эти движения характеризуются нерешительностью в действиях, колебаниями и шараханьем, склонностью к ультрареволюционности и анархизму. Их выступления носят стихийный характер, либо превращаются в бунт, с помощью которого они одним ударом хотят покончить с неугодным социальным стро-

ем, либо принимают различные формы игнорирования социальной жизни.

Эти настроения нашли свое отражение в "теологии революции". Центральной темой теологических дискуссий 60-х годов была тема бунта, сопротивления, насилия. Уже сам характер постановки вопроса в теологических дискуссиях не создавал возможности для четкого и однозначного ответа на вопрос о путях общественных преобразований. Термин "насилие" носит довольно расплывчатый характер. "Под насилием мы понимаем действия, которые одни люди совершают против других и через которые последние подвергаются насилию, так сказать, принуждаются к тому, от чего они отказываются, или то, что наносит ущерб их жизни"[1], — писал западногерманский теолог Г. Гольвитцер. Тем не менее, несмотря на весьма абстрактный характер термина "насилие", занятая тем или иным теологом позиция в вопросе о возможности применения насилия в деле революционного преобразования общества в определенной мере характеризовала его социальные установки и позволяла судить о радикализме его программы общественных преобразований.

Большинство теологов, относивших себя в то время к сторонникам "теологии революции", высказывались в таком духе, что, дескать, хотя без насилия в деле революционного преобразования и не обойтись, но христианин все же должен отвергать насильственные действия. Характерна в этом смысле позиция Г. Гольвитцера: "Мир, в котором мы живем, — по его мнению, — полон насилия, а также возможностей и средств его увеличения. Люди его монополизируют и узаконивают различными юридическими нормами. Полное упразднение насилия невозможно до тех пор, пока у человека существует

---

[1] *Gollwitzer H.* La révolution du Royume de Dieu et la societé // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 40.

стремление к нему. Именно отсюда вытекает необходимость сдерживать насилие насильственными средствами. В этом и состоит цель легализации насилия. Но там, где легализованное насилие служит для удовлетворения потребности в нем индивидов и групп или используется для эксплуатации людей, оно теряет свое оправдание. Политические действия христиан должны быть направлены на устранение неоправданного насилия и создание институтов, способных поставить насилие под коллективный контроль. Особенно остро вопрос о насилии встает в случае убийства. Только тот имеет право производить смерть, кто производит жизнь. Человек не может присваивать себе это право. Обращение к убийству в случае необходимости нельзя понимать как осуществление личного права, но как осуществление права на насилие гражданской властью, согласованное с Богом"[1]. Отказ от революции на том основании, что для христиан недопустимо любое насилие, Гольвитцер называет лицемерием, поскольку из этого не следует также отказ от войны и милитаризма. Те, кто выступает против революции, но не выступает против милитаризма, по его мнению, обнаруживают себя как проводники идей господствующего класса.

Назвав себя сторонником революции и признав, что революцию без применения средств насилия совершить невозможно, западногерманский теолог осуществляет поворот на 180 градусов. Христиане как граждане нового мира должны противостоять всем силам коллективного осуществления насильственного убийства в войнах и революциях, утверждает Г. Гольвитцер. Если же невозможно противостоять насилию, христиане должны предпочесть неучастие в нем. И хотя, несомненно, абсолютное неучастие в насилии невозможно в нашем мире,

[1] *Gollwitzer H.* La révolution du Royume de Dieu et la societé // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 42.

законное насилие остается все равно злом, даже если оно необходимо. Те, кто приписывает Христу насилие, внушают омерзение. Христос чужд насилию. Он живет как член нового мира в царстве свободы. Он стремится быть сопричастным освобождению и обращению всех людей. Он знает, что насилие приводит к рабству, что оно замыкает человека в самом себе. Насилие — это эгоизм, эгоцентризм и т. д. В полном насилия мире христиане должны выступать против стремления к насилию как у себя лично, так и у других людей.

Насилие, по мнению Г. Гольвитцера, — это крайнее средство, и следует избегать его. Революционному насилию западногерманский теолог противопоставляет "революционное ненасилие". По его характеристике, это — наиболее смелый, наиболее революционный метод, который в высшей степени выражает самоотречение и этическую силу революционера. Он больше всего связан с гуманными целями революции. Истинный революционер познается по его предпочтению ненасильственных действий.

Сходную позицию по вопросу о путях преобразования общественных отношений выражает и архиепископ (ныне кардинал) из Бразилии Дом Хэлдер Камара. По его словам, мир в целом нуждается в революции. В развивающихся странах эта истина очевидна. Он отмечает, что в условиях полуфеодальных режимов во многих странах Латинской Америки большинство населения голодает, лишено элементарных гражданских прав. В то же время в этих странах существуют маленькие группы привилегированных людей, богатство которых строится на нищете миллионов сограждан. Христианство должно взять на себя ответственность за такое положение. Из этой констатации существующего положения вещей архиепископ делает вывод: если мы, христиане Латинской Америки, приняли на себя ответственность за развитие континента, то мы должны, и это в

наших силах, провести глубокие преобразования в социальной области, особенно в области политики и образования. Однако, отвечая на вопрос, какими методами осуществлять эти преобразования, Х. Камара утверждает, что для христиан это могут быть только ненасильственные действия. "Я уважаю тех, кто вынужден выбирать насилие, но мое личное призвание — быть паломником мира... Лично я предпочитаю быть 1000 раз убитым, чем убивать. Эта моя позиция основывается на Евангелии"[1]. Выбор ненасильственных действий, по мнению бразильского архиепископа, не является следствием слабости, но в нем больше религиозной веры.

Более определенно о путях и методах преобразования общественных отношений высказывался во время этой дискуссии протестантский теолог из ФРГ Ю. Мольтман. По его словам, проблема, какие средства лучше использовать в революции — насилие или ненасилие, — это ложная проблема. Совершенно ясно, что изменение отношений господства можно достичь только посредством силы и власти. В противном случае революционное будущее теряет свою вероятность. Но в то же время, если неразборчиво использовать средства, то утрачиваются цели революции, и очень трудно установить эту меру. Поэтому, считает Ю. Мольтман, единственная реальная проблема состоит в том, чтобы использование силы было оправдано. По его мнению, оно должно быть узаконено гуманными потребностями революции. Интересна позиция по этому вопросу бразильского священника Альмери Безерре де Мело. Он отвергает утверждение тех, кто выдает ненасилие за традиционное учение и практику церкви. В действительности, считает де Мело, такой традиции в церкви не существовало. В течение многих веков война и насилие во всех наиболее грубых и негуманных формах

[1] *Camara H.* La violence option unique? // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 184.

были инструментами апостолата. Бразильский священник подкрепляет свою точку зрения ссылкой на многочисленные войны христиан против мусульман, деятельность инквизиции и т. д. Однако сам де Мело не дает однозначного ответа на вопрос о правомерности применения насильственных методов в общественных преобразованиях со стороны христиан.

Однако ряд теологов, отражая настроения значительных народных масс, активно участвующих в борьбе за гражданские права, демократию, социальное и национальное освобождение, посчитали необходимым санкционировать применение верующими насильственных методов. Такая позиция характерна прежде всего для представителей тех регионов, где накал этой борьбы достиг наивысшей точки. Так, например, в США в 60—70-х годах развернулось мощное движение за гражданские права и демократические свободы, против эксплуатации и расовой сегрегации. Политика непротивления злу насилием, проводимая пастором Мартином Лютером Кингом, в то время не принесла ощутимых положительных результатов. Радикальные христианские идеологи отвергли политику "ненасилия". Идеи непротивления и ненасилия, по их мнению, исходят и поддерживаются доминирующими в обществе социальными группами эксплуататоров и являются составными частями ложной белой теологии. В тех случаях, когда социально-политические структуры находятся в противоречии с христианским заветом, считают они, гражданское неповиновение и даже насильственные действия вполне правомерны и даже становятся обязанностью христианина. "Через неповиновение государству, — пишет Д. Коун, — христиане утверждают свою приверженность богу как творцу и выполняют его желания"[1]. Отвечая на возражения умеренных идеологов черной общины США о противоречии насильственных

[1] Critical issues in modern religion // Englewoad cliffs. N. Y., 1973. VIII. P. 237.

действий заповеди христианской любви, Д. Коун указывает, что насилие уже существует в обществе в виде всевозможных форм несправедливости, угнетения, подавления, эксплуатации и т. д. Поэтому христианин не выбирает между насилием или ненасилием, злом или добром. Он выбирает между большим и меньшим злом. Христианин просто решает, является ли революционное насилие более или менее ужасающим по своим последствиям, нежели насилие, порождаемое системой. Насилие истолковывается Д. Коуном как единственно возможное выражение христианской любви к белому угнетателю. Освобождая себя, "черный народ" тем самым освобождает и своих угнетателей.

Революционное насилие как средство социального освобождения поддерживали и идеологи левых оппозиционных групп и движений в тех странах Латинской Америки, где существовали военные режимы. Наиболее четко по этому вопросу высказывался профессор теологии из Института катехизиса Сан-Пауло (Бразилия) Уго Ассман. В статье "Связь теологии революции с положением в развивающихся странах" он писал: "Для многих понятие революции ассоциируется с понятием насилия в такой тесной зависимости, что второе обязательно вытекает из первого. Исторически это верно. И поэтому бесполезно мечтать о революции, которая была бы абсолютно ненасильственной. Мне кажется, что те, кто видит необходимость борьбы и не видит необходимости насилия, подходят нереалистично. Христианская традиция говорит о положительной роли насилия не только в случае законной защиты или борьбы с тиранией, но также и в деле защиты угнетенных против сил угнетателей, мотивируя это истинной любовью к ближнему"[1]. В наши дни, указывает бразильский теолог, понятие

[1] *Assman H.* La situation des pays maintenus en etat de sous developpment comme liens théologie de la révolution // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 180.

”ближние” претерпело изменения. Оно получило социальный смысл. Народные массы — мои ближние. И если отрицать понятие ”справедливые войны”, как, например, войны в защиту угнетенных, за национальное освобождение и т. д., то следует признать, что можно прийти к запрету защищать себя в крайних ситуациях и выступать на стороне ближнего в такой ситуации.

Христианское решение о применении насилия, по мнению У. Ассмана, не может быть ни негативным, ни позитивным. Дилемма ”насилие — ненасилие” неправомерна. Выбор между применением насильственных и ненасильственных средств следует делать, исходя из конкретного анализа ситуации. Применение тех или других средств обусловлено конкретной исторической ситуацией. Сторонники применения насильственных действий призывали христиан вступать в партизанские отряды, создавать очаги сопротивления в городах и т. д.

Методология теологической рефлексии в данной разновидности леворадикальной христианской идеологии в большей степени характеризуется стремлением сделать Библию основой религиозно-политического анализа, экстраполяцией религиозных символов на современные политические реалии. В ее рамках активно оперируют такими понятиями, как ”грех”, ”зло”, ”искупление”, ”спасение” и т. д. Вместе с тем представители ”теологии революции” модернизируют традиционное индивидуалистическое понимание ”греха”, ”зла” и т. д., придают этим понятиям определенное социальное содержание. Если в традиционной теологии эти категории трактуются как следствие нарушения отдельных библейских заповедей или ритуалов, то в данной разновидности теологии они приобретают форму репрессивных общественных структур, ”отчуждения” и т. д. ”Зло” в ”теологии революции” объявляется организованной силой, действие которой испытывают определенные общественные слои. Его источники коренятся не в личном или ”историческом

падении", а в определенных общественных образованиях. Представители "теологии революции" не прочь порассуждать об "идолоподобном характере" современных политических институтов, и в особенности государственных структур, о "политическом грехопадении", выразившемся в узурпации власти и в обращении ее во зло людям. В результате этого грехопадения власть якобы утратила свою позитивную сущность и перестала выступать в качестве "божественного инструмента любви". Укрепившийся и закостеневший на протяжении ряда столетий этот "греховный социально-политический порядок" оказывается источником и средоточием новых форм рабства в современном обществе. В свою очередь, "добро", "праведность" трактуются как выражение божественного предписания борьбы против репрессивных структур. "Искупление" при таком подходе требует практического радикального изменения "богопротивной социально-политической ситуации, воспроизводящей грех".

Религиозно-мифологическими установками пропитана сама суть понимания этими теологами революционного процесса, характера и движущих сил общественного развития. Они вкладывают в понятие "революция" специфически религиозное содержание, интерпретируя ее как спасение от греха, обретение "царства божьего". Стремление к созданию справедливого общества, надежды на лучшее будущее обосновываются верой в то, что однажды Христос приходил в этот мир, погиб и воскрес из мертвых. И это некогда совершившееся чудо, по словам теологов, является залогом возможности построения совершенного мира, "царства божьего" на земле.

Отождествление революционного движения с движением за достижение "царства божьего" используется этой теологией для попыток опровержения марксистского учения об объективном и закономерном характере социальной революции. Революция с этой точки зрения приобретает характер известного вмешательства бога в

историю и представляет собой некий "прорыв", производящий "радикальные замены" социально-политических, "технологических" структур и даже отношений собственности. Перенесение революции в эсхатологическую перспективу в корне меняет представления о ее содержании и основной направленности. Признавая в качестве одной из целей революции социально-экономические и политические преобразования, данная разновидность теологии придает этим преобразованиям второстепенное значение. На первое место выдвигается задача "спасения" души. Революция с этой точки зрения выступает как "пасхальное движение", внутреннее обновляющее действие "святого духа", освобождение человека от власти "греха", от индивидуального и коллективного эгоизма. Она реализуется в моральном перерождении человека. Тем самым выхолащивается основное содержание этого понятия и под видом новой концепции революции предлагается традиционное христианское учение о самоусовершенствовании человека. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что помимо создания привлекательного для масс облика христианства, отождествление идеалов революции и христианства решает и другую, более важную идеологическую задачу: оно мистифицирует учение о революции, лишает его конкретной социально-экономической и политической направленности.

Представители данного направления леворадикальной теологии стремятся представить социальную революцию как разновидность социального утопизма, "пророческую утопию". Для обоснования этого положения используется свойственное утопии и революции критическое отношение к наличному бытию, идея социальных перемен, социального динамизма. "Революционная перспектива, так же как и утопия, — по словам Ж. Комблэна, — не мирится с тем, что общество и социальная деятельность должны быть замкнуты в определенных рамках и в актуально существующем соотношении сил. Она выражает стремление разру-

шить замкнутую ситуацию, выйти за ее пределы"[1]. Однако сущность утопического отношения к действительности не исчерпывается критическим отношением к ней. Она состоит в его ненаучности, в несоответствии содержания утопических конструкций реальному характеру объективных отношений. В основе утопизма лежит установка на произвольное конструирование действительности. Утопическое сознание порывает с объективными законами функционирования и развития общества, опирается не на знания, а на веру. Для утопий более характерно не рациональное осмысление действительности, а эмоционально-морализаторское к ней отношение. Содержание утопии по преимуществу черпается из сферы неопределенных коллективных надежд, мечтаний о будущем. Именно эту сторону утопического сознания прежде всего используют в своих целях леворадикальные теологи.

Предложенная данным направлением христианской идеологии концепция революции как разновидности пророческой утопии в значительной мере искажает суть этого социального феномена. Она представляет учение о революции не как следствие объективного анализа общественных отношений, а как результат произвольного конструирования на основе тех или иных чувств и стремлений человека. Леворадикальные теологи подчеркивают, что революция в данный момент невозможна. Желать революции — это всегда означает необходимость подняться выше возможного бытия. Учение о социалистической революции рассматривается в концепции леворадикальных теологов как пророчество, аналогичное апокалипсическим пророчествам Библии, а сами создатели теории социалистической революции К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин приравниваются в этом отношении к библейским пророкам. Принятие же этого учения

---

[1] *Comblin J.* Théologie de la révolution. Théorie. P. 219.

революционерами предстает в таком случае не результатом рационального акта, а жестом слепой веры.

Действительно, в массовом революционном сознании имеется элемент утопизма. В революционном движении участвуют зачастую малообразованные рабочие и крестьяне, ремесленники и др. слои с их надеждами, иллюзиями, заблуждениями, с верой, что их стремление может быть осуществлено. Они участвуют в революционном движении в какой-то степени неосознанно, без должного осмысления объективных закономерностей и своих побудительных мотивов, под давлением жизненных обстоятельств, чувства коллективизма и т. д. Преувеличивая и раздувая этот момент в революционном движении, леворадикальные теологи отстаивают анархистскую концепцию революции как бунта, возникающего и развивающегося на иррациональной основе в условиях высокого нравственно-эмоционального подъема.

Осмысление роста социальной активности интеллигенции, молодежи и студенчества под влиянием идей так называемой франкфуртской школы, в особенности идей Г. Маркузе, приводит "теологию революции" к отрицанию ведущей исторической роли рабочего класса в революционном движении. Вслед за идеологами левого радикализма, представители "теологии революции" утверждают, что в результате деятельности различных институтов развитого капиталистического общества, растущей производительности труда, роста жизненного уровня населения рабочий класс "интегрировался" в капиталистическую систему и превратился в консервативную и даже контрреволюционную силу. Революционной силой современного общества с точки зрения леворадикальной теологии является интеллигенция и деклассированные "маргинальные" слои общества (население гетто, люмпенпролетариат и т. п.), потому что они меньше всего интегрированы в капиталистическую систему и выступают в ней как носители критического сознания. Так, североамери-

канский теолог Р. Шолл к "противостоящим обществу" силам, которые имеют огромное специфическое значение в промежуточный период перехода от старого к новому миру, относит и христианские сообщества. Он отождествляет их участие в революционных преобразованиях социальных структур и движениях протеста с установлением собственно христианского "стиля жизни", возвращающего христианству его первоначальную "мобилизующую силу" в истории[1].

Таким образом, "репрессивному" обществу противопоставляется "радикальное новое сознание", имеющее религиозно-мистическую основу, в котором действительные революционные устремления и протест молодежи и других слоев современного общества переводятся в русло экзальтированной иррациональности, богоискательства, пассивного неприятия действительности, эскапизма. Интерпретируемая таким образом революция приобретает мистический, "трансцендентный характер" и сводится к поискам "духовной свободы", собственного стиля жизни, реализующихся в построении малых общин, коммун, объединенных "контрценностями", в том числе и на религиозно-мистической основе, которая якобы способна представить действительную альтернативу жесткому "технотронному миру".

Подобные теологические призывы созвучны лозунгам экспериментирования с новыми формами совместного существования, которые наиболее выпукло были выражены в явлениях так называемой "контркультуры", представляющей протест части западной молодежи против обесчеловечивающих сторон буржуазного образа жизни. Нельзя назвать разнородную идеологию молодежной "контркультуры" полностью религиозной или тем более христианской, но для многих христианских теологов, например для американского священника

[1] *Schaull R.* Rejoinder to the Revolution beyond the Revolutions // Anticipation. 1972. № 12. P. 22.

Р. Джонсона, в основе протеста "контркультуры", по существу, лежит неспокойная религиозная совесть[1].

Теология, по мнению Джонсона, должна проникнуться духом "контркультуры", воспринять ее мистическую направленность, критику и неприятие "неистинного общества" в поисках альтернативных "технологической культуре" новых опытов совместной жизни, нацеленных на освобождение и обновление "земного бытия". "Контркультура" должна помочь христианам снова обрести веру в чудо, вновь "открыться" богу и ближним и восстановить раннехристианское эсхатологическое "радикальное" осмысление мира. Джонсон считает, что церковь не следует некритически отождествлять с разнообразными формами "контркультуры", но она должна служить мостом между культурами и поколениями, помогая преодолевать конфликт ценностей. К тому же церковь не может оставаться на старых позициях, если претендует на истинное понимание учения Христа. В этом отношении, подчеркивает Джонсон, христианский образ жизни всегда является контркультурным и всегда революционным.

В начале 70-х годов леворадикальное движение в Западной Европе и США пошло на спад. Интеллигенция разочаровалась в революции, изменили свое отношение к революции и многие представители "теологии революции", отражающие в религиозной форме ее интересы. Даже те из них, которые ранее ратовали за активное участие верующих в социальных движениях и заявляли, что революция является единственным средством решения всех насущных проблем, резко переменили тон. "Почти внезапно, — констатирует профессор университета В. Керн, — наступил резкий перелом: ощущение

[1] *Johnson R. L.* Contra Culture and the vision of God. Minniapolis, 1971. P. 134.

бессмысленности, бесцельности, утраты ориентации"[1]. Преобладающее значение приобретает идея, что благоприятных для человека перемен следует ожидать не от преобразования социальных структур, а от изменения личных отношений между людьми. Европейские теологи вновь переносят акцент на проблемы личной жизни. Так, например, в упоминавшейся ранее дискуссии о "теологии революции" теолог Ю. Мольтман давал довольно точное определение социальной революции. "Мы понимаем под революцией изменение фундамента экономической, политической, моральной и духовной систем. Все другие изменения — это реформа или эволюция"[2]. В соответствии с этим определением, он рекомендовал методы революционных преобразований, не отвергая и революционного насилия. И хотя и в то время у Ю. Мольтмана довольно сильно проявлялись эсхатологические мотивы, в 70-е годы спиритуалистическая эсхатология занимает центральное место в его творчестве.

Показательна в этом плане также эволюция взглядов Жозефа Комблэна, в прошлом профессора теологии в Чили и Бразилии, а ныне профессора Лувенского университета. В 1970 г. он издал книгу "Теология революции", в которой обосновывал правомерность революции и необходимость активного участия в ней католиков, признавал возможность применения насильственных действий, ратовал за установление нового социального порядка, основанного на принципах равенства и справедливости, объявлял социализм соответствующим христианскому идеалу. Изменение настроений интеллигенции в результате спада леворадикального движения резко меняет его позицию. Во втором томе этой книги, вышедшей в свет под названием "Теология революционной

---

[1] Цит. по: *Никонов К. И.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей. М., 1986. С. 19.

[2] *Moltman J.* Dieu dans la révolution // Discussion sur "la théologie de la révolution". P. 170.

практики" (Париж, 1974 г.), он выступает с реформистских и антикоммунистических позиций. Главное противоречие капитализма (с точки зрения новой позиции Комблэна) носит моральный гуманистический характер. "Это противоречие между типом общественных отношений и моральными стремлениями людей к справедливости, братству и свободе"[1]. Поэтому средства борьбы против недостатков капитализма должны носить моральный характер. Общество без классов, по словам Комблэна, — это утопия; обобщение средств производства — это юридические и формальные изменения, которые не имеют никакого значения для жизни людей. Дело революции — не создание общества без классов, а создание общества, в котором классовая борьба могла бы происходить на равных началах, то есть чтобы трудящимся были обеспечены демократические права: право свободы собраний, демонстраций и забастовок.

Подобным же образом поражение движения за гражданские права негров привело к значительному изменению позиций таких радикальных теоретиков "черной теологии", как Д. Коун, А. Клидж, Д. Боумен, и, напротив, выдвижению на передний план сторонников умеренного курса Д. Шривера, Д. Вашингтона, стремящихся к преодолению изоляционистских установок черного радикализма. Если "черная религия" претендует на единственно возможную для черного народа интерпретацию Библии, то тогда где универсализм, заключающийся в особенностях "черной религии"? Без подобного универсализма представляется невозможным делать христианские или общечеловеческие заключения о сущности "черной религии"[2], писал протестантский пастор Д. Шри-

---

[1] *Comblin J.* Théologie de la pratique révolutionnaire. P., 1974. P. 74.

[2] *Schriver D. W.* The churches and the future of racism // Theology today. Ephrate (Pa). 1981. Vol. 28. № 2. P. 156.

вер. С этого момента можно говорить о закате "теологии революции".

Заметное влияние на этот процесс в католической церкви оказали официальные документы церкви и выступления ее руководства, осуждающие сближение христианства и революции. Слово "революция" в теологическом лексиконе, по сути дела, оказалось под запретом. В католицизме требование соблюдения вероучительной дисциплины, сопряженное с угрозой обвинения в ереси и отлучения от церкви, до сих пор остается весьма надежным инструментом наведения порядка. Поэтому в рядах католических теологов такой запрет оказал сильное воздействие.

Однако проблема отражения в теологии особенностей современной эпохи, революционных устремлений широких слоев верующих и народов развивающихся стран не может быть снята с повестки дня никакими запретами. Поэтому продолжалась разработка этой проблематики, поиски приемлемых концепций и терминов. Эти поиски увенчались созданием "теологии освобождения". Неприемлемый для консерваторов термин "революция", с которым они ассоциировали насилие, террор, подавление человеческой личности и др., был заменен более абстрактным и расплывчатым по своему звучанию термином "освобождение". В этом плане "теологию освобождения" можно рассматривать как преемницу традиций "теологии революции". Многие видные представители "теологии революции" внесли большой вклад в разработку "теологии освобождения". Это в какой-то мере параллельные, а в какой-то мере следующие друг за другом направления в леворадикальной теологии.

"Теология освобождения" зарождается и получает наибольшее распространение в развивающихся странах, прежде всего Латинской Америки и Африки. Ее непосредственными создателями были перуанский католический

священник Г. Гутьеррес и бразильский протестантский теолог Р. Альвес. Идеи "теологии освобождения" развивают в Латинской Америке У. Ассман, Л. Бофф, Э. Дуссель, П. Причард, Х. М. Сомбрино, С. Торрас и другие, в Африке — К. Аппиа-Куби, Ж. В. Шипенде, Д. Туту и другие.

Каковы же причины популярности "теологии освобождения"? Как отмечалось ранее, когда леворадикальное движение в странах Западной Европы и США пошло на спад, многие конъюнктурные идеи и лозунги "теологии революции" потеряли свою притягательную силу. Однако в развивающихся странах острота социальных противоречий и их выражение в политической сфере в 70—80-е годы не только не ослабевала, а, наоборот, нарастала. В Азии, Африке и Латинской Америке на новый, качественно более высокий уровень поднялась борьба против империализма, гнета транснациональных монополий, за утверждение суверенного права народов распоряжаться своими собственными ресурсами, за перестройку отношений с развитыми капиталистическими странами на равноправной демократической основе, за создание нового международного экономического порядка и т. д. Государства этого региона постоянно сталкиваются с серьезными трудностями, порожденными наследием колониального и полуколониального прошлого и обусловленными их местом в международном разделении труда. Развитые капиталистические страны, используя экономическую зависимость, неравноправное положение в мировом капиталистическом хозяйстве государств этого региона, нещадно эксплуатируют их через такие каналы, как неэквивалентный обмен, неравноправная торговля, махинации и произвол с учетными ставками и т. п. Лишь за последнее десятилетие прибыли, выкачанные корпорациями США из развивающихся стран, вчетверо превысили их вложения. А по региону Латинской Америки и Карибского бассейна прибыли монополий США за тот

же период превысили вложения более чем в 8 раз. Огромное негативное воздействие на всю социально-экономическую и политическую сферу региона оказывает внешний долг развивающихся стран, превысивший сумму в триллион долларов. В сочетании с объемом ежегодно вывозимых из развивающихся стран прибылей накопленная задолженность неизбежно ведет к сужению перспектив развития государств Латиноамериканского континента, а следовательно, и к неизбежности дальнейшего обострения и без того тяжелейших социальных, экономических и иных проблем.

Острые социальные, экономические, политические и другие проблемы региона обусловили невиданный подъем политической активности различных классов и социальных групп. Под воздействием этих процессов в сфере общественной мысли начали утрачивать былое влияние идеологические течения буржуазного, в том числе национал-реформистского, толка и получать широкое распространение левые, революционные идеи, в значительной степени питаемые марксизмом-ленинизмом. В этих условиях глубоких внутренних сдвигов не могли избежать и христианские церкви развивающихся стран.

В 40 — начале 60-х годов XX в. руководство христианских церквей развивающихся стран активно поддерживало идеологические установки, направленные на защиту и укрепление капиталистических общественных отношений. Господствующее положение в идеологии христианских церквей в этот период занимают концепции "ответственного общества" и "общества прогрессивного развития", носившие откровенно апологетический характер по отношению к буржуазному строю. "Ответственное общество" трактовалось как такое, где свобода есть свобода людей, осознавших ответственность за справедливость и общественный порядок и где те, кто имеет политическую власть или экономическую силу, отвечают за их осуществление перед богом и народом, ибо их благосостояние зависит от последних.

Наибольшей поддержкой христианских церквей развивающихся стран пользовалась концепция "общества прогрессивного развития". Широкое распространение этой концепции объяснялось оптимистическими надеждами, вызванными принятой ООН программой Первой декады развития, выдвинувшей проект интенсивного развития молодых освободившихся государств на основе форсирования темпов экономического роста, научно-технического прогресса, модернизации производства, просвещения и образования. Данная программа предусматривала ликвидацию исторически сложившегося разрыва между бывшими колониальными владениями и "индустриальным миром" через расширение финансово-экономической помощи промышленных стран молодым освободившимся государствам, через передачу им научно-технических изобретений, передовой технологии и т. д.

Однако радужные надежды на Первую декаду развития скоро иссякли, "бурный экономический рост" не оказался магическим средством для разрешения противоречий системы капитализма. Разрыв между развивающимися и развитыми странами не сокращался, а увеличивался. Неверным оказалось предположение, что простое перемещение капитала и техники может автоматически породить рост и прогресс экономики молодых развивающихся стран. Передача ссуд и технологий зачастую оборачивалась новым специфическим видом их неоколониалистской эксплуатации и увеличением зависимости от Запада. Вместе с крахом надежд на Первую декаду развития потерпела крах и реформистская идеология "общества прогрессивного развития". Политическое и идейное банкротство реформизма привело к радикализации политического сознания масс, переходу их на позиции признания неотложности коренных, качественных перемен, социальной революции.

Специфической, религиозной формой отражения ре-

волюционных устремлений широких слоев населения в развивающихся странах и национального меньшинства в США и явилась "теология освобождения". Идеологи левого христианства в развивающихся странах, в особенности в Латинской Америке и Африке, исходят из установки, что здесь христианство имеет иную природу, играет и способно сыграть иную роль, чем в развитых странах капитализма, где, по их мнению, христианство находится в плену у существующей общественной системы и поэтому утратило свою изначальную революционно-пророческую функцию. Христианство же в развивающихся странах они характеризуют как народную религию — религию масс, в силу особых исторических условий сохранившую преемственную связь с идеалами первоначального христианства. Исходя из этого, представители "теологии освобождения" заявляют о коренной противоположности своих социальных идеалов идеалам, выдвигаемым в европейской теологии. По их утверждениям, европейская теология теснейшим образом связана с господствующими классами. Она игнорирует интересы бедных, не протестует против эксплуатации рабочих буржуазией, в эпоху колониализма и неоколониализма она была связана с такой международной системой, основной целью которой была погоня за прибылью.

"Теология освобождения", по утверждениям ее приверженцев, отбрасывает или преобразовывает основные идеи западной теологии, связывает свою судьбу с борьбой народа против репрессивных господствующих структур. Так, архиепископ из ЮАР Дезмонд Туту в выступлении на Международном симпозиуме теологов "третьего мира" (Аккра, 1977), посвященном причинам появления "теологии освобождения" в Африке, утверждал, что эта теология, больше чем какая-либо другая, порождена отчаянием людей и стремится положить конец страданиям тех, кто является жертвой подавления и

эксплуатации, кто отчужден, превращен в вещь, в то время как он — человеческая личность, сотворенная по образу и подобию бога. Эта теология, по его словам, выступает как составная часть борьбы за освобождение народов. Она интегрировалась с движениями, которые вдохновляются Евангелием в борьбе за возрождение у негров сознания своего достоинства как детей бога[1].

С аналогичных позиций, но уже применительно к специфическим условиям расовой дискриминации негров в экономической, политической и социальной областях в США выступали представители "черной теологии". По их мнению, все аспекты современного американского образа жизни — социальный, политический, религиозный — порождены глубоко укоренившимися расистскими стереотипами ("антинегризмом"), которые распространяются на все группы населения, страдающие от репрессий, на всех, кого презрительно называют африканцами, цветными, азиатами. С позиции идеологии "антинегризма" каждый человек небелого происхождения рассматривается в качестве неполноценного существа, независимо от его интеллекта, характера, творческих способностей или достижений.

Представители этой версии "теологии освобождения" решительно отмежевываются от традиционного христианства, пронизанного якобы идеологией белых рабовладельцев. "Нам (неграм. — *Авт.*) никогда не следует забывать, что Библия в ее нынешнем виде представляет собой изложение теологии белых и является одним из средств одурачивания, заставляющих поверить, будто белый человек призван богом для управления нами" [2].

Подлинное христианство, с точки зрения этих теологов, — это "черное христианство", которое родилось в

---

[1] *Tutu D.* La théologie de la liberation in Afrique // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P., 1979. P. 196.

[2] *Bowman F.* Reorientation of african beliefs a primnesessity. P. 4.

политической борьбе негритянского народа с угнетением белой церковью и обществом, социальные порядки которого оно освящало[1]. В "теологии освобождения" констатируется наличие глубокого противоречия в содержании христианской проповеди, расхождения между вероучением и повседневной практикой христиан, использование эксплуататорами религиозных убеждений верующих в своих корыстных целях. "Наши угнетатели говорят, что они тоже читают Библию и молятся по ней. Однако для черных христиан Евангелие — это инструмент, при помощи которого теология оправдывает систему угнетения негров"[2].

Таким образом, в основе теологической рефлексии представителей этого идейно-теоретического течения христианской мысли лежит расовая проблема. "Черную теологию" можно охарактеризовать как своеобразный синтез модернизированного христианства и политических лозунгов негритянского освободительного движения. В основе "черной теологии" — безграничная преданность черному братству. "Черная теология" отказывается принимать бога, который не отождествляет себя полностью с целями черного братства, подчеркивал один из ведущих представителей этого течения — Д. Коун.

В соответствии с этой установкой предпринимаются усилия по идейной переориентации христианской церкви, смысл деятельности которой религиозные идеологи негритянского освободительного движения видят в реализации трех основных задач: а) создании учения; б) служении и в) братстве. "Учение", с точки зрения этих теоретиков, — это изложение в теологических

---

[1] *Cone J. H.* Sanctification, liberation and black worship // Theology today. Ephrate (Pa). 1978. Vol. 35. N 2. P. 150.

[2] *Boissak A. A.* La théologie de la révolution en Afrique du Sud // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 205.

формулировках идеи освобождения, провозглашение принципа, что свобода может быть реальной. Однако ориентация людей на обретение свободы еще не означает реализации церковью своего предназначения. "Служение", то есть совокупность действий во имя освобождения черного народа от всех форм расизма и дискриминации,— второй аспект миссии негритянской церкви. И наконец, третьим аспектом этой миссии является создание отношений "братства", которые достигаются через реорганизацию церкви на основе заветов Христа. Церковь как "братство", согласно "черной теологии", существует лишь там, где имеется внутренняя взаимосвязь, имманентное единство членов общности, построенное на принципах справедливости, солидарности и взаимопонимания. Социальным носителем этих христианских ценностей является наиболее угнетенный общественный слой — "народ божий", представителями которого в Соединенных Штатах Америки могут быть только черные.

Наиболее радикальная версия "теологии освобождения" распространена на Латиноамериканском континенте, где в революционном процессе принимают непосредственное участие миллионы верующих христиан. Отражая взгляды христиан, вовлеченных в борьбу за социальное и национальное освобождение, леворадикальные теологи Латиноамериканского континента выступают с острой критикой официального курса Ватикана и руководства национальных церквей, требуют радикального изменения их социально-политической ориентации. По мнению архиепископа Сан-Сальвадора О. А. Ромеро, современный верующий отрицает фальшивый традиционализм тех, кто стремится использовать религиозное богослужение с целью сохранения несправедливости, как будто церковь имеет дело с душами рабов. Одной из важных задач на пути социальной переориентации христианства, с точки зрения латиноамериканских сторонников "теологии

освобождения", является отвоевание священного писания у богатых, с тем чтобы поставить его на службу бедным. Основоположник "теологии освобождения" Г. Гутьеррес говорит о праве христианского народа "экспроприировать Библию и сделать так, чтобы собственники благ сего мира перестали быть также и хозяевами слова господня"[1].

Острой критике революционные демократы подвергают ситуацию, сложившуюся в самой церкви. Иоанн Павел II и другие руководители католицизма значительное внимание уделяют проблеме нарушения прав человека в мире. Этому вопросу посвящаются специальные документы, отведено значительное место в энцикликах "Редемптор гоминис", "Лаборэм экзерценс". Теолог из Бразилии Л. Бофф в своей книге "Церковь: харизма и власть" поставил вопрос: можно ли считать, что сама церковь дает пример соблюдения прав человека? И отвечает на него отрицательно. Показу нарушения прав человека в церкви в данной монографии отведен целый раздел.

Прежде всего он обращает внимание на антидемократический характер церковных институтов. Централизация власти, по его мнению, исторически объяснима. Но в наши дни она неизбежно вступает в конфликт с фундаментальными правами на информацию, на причастность к решениям, затрагивающим интересы большинства, на ответственность за принимаемые решения. Л. Бофф пишет о дискриминации рядовых священников, которые обязаны во всем подчиняться предписаниям сверху и, по сути дела, в решении многих вопросов сведены до положения мирян. Вопиющей, по мнению бразильского теолога, является и дискриминация женщин, которые лишены права управления в церкви, не участвуют в работе римского секретариата, комиссий и священных конгрегаций. Это положение, считает он, противоречит Евангелию и не имеет основания ни в практике Христа, ни в

---

[1] *Gutierres G.* La force historique des pouvres. P., 1986. P. 99—100.

апостолате. В целом, по мнению Л. Боффа, в церкви осуществляется жесткий идеологический контроль: цензура римской иерархии перекрывает все каналы информации.

Особое внимание представитель "теологии освобождения" уделяет нарушениям прав человека в сфере разработки вероучения. "Сегодня церковь не использует политическую власть с применением насилия против подозреваемых в ереси, как это было раньше, но психология и средства, которые она использует, по существу, мало в чем изменились. Физические пытки уничтожены, но духовные постоянно проводятся в жизнь"[1]. Сам факт существования в наши дни наследницы инквизиции — Священной конгрегации по вопросам вероучения — является, по словам Л. Боффа, вопиющим актом нарушения прав человека. Эта конгрегация выносит обвинения, и у обвиняемого нет возможности их оспаривать. Практически в современной католической церкви сложилась такая же ситуация, которую описал Ф. Кафка в романе "Процесс", где в тоталитарном государстве законодатель, обвинитель и судья выступает в одном и том же лице. Нет ни адвокатов, ни второй инстанции суда, полное отсутствие юридических гарантий.

Критика Л. Боффом отсутствия свободы выражения мнений при разработке вероучения основывалась как на прошлом опыте, так и на относительно недавних событиях типа "дела Кюнга", "дела Шиллебекса" и др. Но вскоре ему самому на личном опыте пришлось убедиться, что все высказанные им положения соответствуют истине. Ватикан организовал целую кампанию преследования Л. Боффа за его революционно-демократические убеждения. 7 сентября 1984 г. он был вызван в Конгрегацию по вопросам вероучения, где руководитель этой конгрегации кардинал И. Ратцингер сделал ему предупреждение о том,

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 69.

что если он не раскается и не прекратит распространение своих "еретических" взглядов, то против него будут приняты серьезные дисциплинарные меры. Л. Бофф продолжал настаивать на своей позиции. 11 марта 1985 г. Конгрегация по делам вероучения вынесла обвинительное заключение (вердикт), в котором указывалось, что некоторые положения его книги "Церковь: харизма и власть", в частности те, что касались структуры церкви, догматов и осуществления управления, неприемлемы. А 20 марта 1985 г. в официальном органе Ватикана газете "Оссерваторе Романо" было опубликовано за подписью кардинала И. Ратцингера "Notification" ("Оповещение") о книге Л. Боффа "Церковь: харизма и власть". Содержание книги подверглось суровому осуждению. Самому же Боффу было предписано на год отказаться от публичных выступлений по социальным и теологическим проблемам.

В ответ на действия Ватикана 22 июня 1985 г. два бразильских адвоката Элео Перейро Бикудо и Хозе Кейрос представили в Государственный секретариат Ватикана "Письмо к папе". В нем они от имени 25 бразильских католических и экуменических организаций, деятельность которых направлена на защиту прав человека, обосновали неправомерность санкций, направленных против Л. Боффа. Адвокаты Л. Боффа не вдавались в существо критики его книги, а, делая упор на чисто юридическую сторону дела, утверждали, что принятые в отношении Л. Боффа дисциплинарные санкции противоречат признанным универсальным правам человека, а также элементарным юридическим нормам. Они заявили, что каноническое право церкви не отменяет права Л. Боффа на свободу выражения своих мыслей, а также свободу исследования. О своем демарше адвокаты Л. Боффа поставили в известность комиссию ООН по правам человека в Женеве.

В связи с переосмыслением леворадикальными теологами социальных функций религии и церкви изменяется и методология теологического мышления. Следует отме-

тить, что "теология освобождения" по своей социальной направленности неоднородна. В ней присутствуют и умеренно-либеральные, и революционно-демократические, и буржуазно-апологетические тенденции, представители которых из-за конъюнктурных соображений также предпочитают называть свои системы "теологией освобождения". Поэтому давать однозначную оценку методологии теологического мышления было бы значительным упрощением. Однако можно все же считать, что определяющая тенденция, выражающая сущность этого идейно-теоретического течения в христианской теологии, состоит в его ориентации на практику социально-политической борьбы.

Отправным началом теологической рефлексии в этом течении служит не "слово божье", а конкретная социальная реальность в различных странах и регионах в целом. "Величайшая заслуга "теологии освобождения",— утверждает бразильский теолог У. Ассман, — состоит в том, что она настаивает на исторически отправной точке размышления"[1].

Близкие идеи высказывает и леворадикальный идеолог из США Д. Коун. По Коуну, если теология есть рациональное исследование бытия бога в мире в свете экзистенциальной ситуации угнетенного сообщества, то теология в США должна быть "черной теологией". При этом Д. Коун подчеркивает, что противопоставление им "белой" и "черной" теологии базируется не на расовом, а на социальном основании. Христианское богословие является человеческим продуктом, и поэтому оно всегда исторически ограничено. Это язык и мысли заинтересованных людей, живущих в конкретной ситуации. Белая христианская теология развивалась людьми, угнетающими негров, религиозные идеи которых были под запре-

---

[1] *Assman H.* Opretion — liberation desafio a los cristianos. Montevideo, 1971. P. 24.

том. "Черная теология" — это история борьбы черных за освобождение в ситуации крайнего угнетения"[1].

Поскольку в данном направлении центр тяжести теологической рефлексии переносится на проблемы социального развития, отражение наиболее острых социальных конфликтов и противоречий, постольку круто меняется и представление о социальном назначении и призвании как самих теологов, так и теологии. Идеологи левого радикализма в христианстве подвергают резкой критике представителей так называемой "академической" теологии за их оторванность от жизни, схоластические спекуляции. "Я скорее пойму того, кто отказывается от теологизирования или вообще отворачивается от теологии, считая, что она не имеет никакого значения или ценности для освободительного движения, чем тех, кто занимается теологией в кабинетных условиях, безопасных с точки зрения риска освободительной борьбы"[2], — писал Л. Х. Сегундо. Л. Х. Сегундо считает "идеологичной" позицию тех, кто утверждает, что теология якобы находится вне политики. Любая теология, по его мнению, политична, даже если она не использует политическую терминологию. "Теология освобождения", по его словам, сознательно и недвусмысленно признает свою связь с политикой. Когда академические теологи обвиняют "теологию освобождения" в ее вовлеченности в политику, они тем самым также проводят определенную политическую линию, нацеленную на сохранение существующего положения.

Признание вовлеченности в политическую сферу жизни общества необходимо предполагает ответ на вопрос: интересы каких социальных групп отстаивают представители "теологии освобождения"? Каков их социально-

---

[1] *Cone J. H.* The story context of Black Theology // Theology today. Ephrate (Pa). 1975. Vol. 32. N 2. P. 145.

[2] *Segundo L.* The Liberation of theology. N. Y., 1979. P. 27.

классовый выбор? И ответ на этот вопрос дается однозначный. "Теология освобождения" выступает на стороне бедных: эксплуатируемых классов, слоев и групп, дискриминируемых рас, угнетенных народов. При этом она ставит перед собой цель не только нравственного оправдания бедных, но и создания системы теологической аргументации, обосновывающей возможность и реальность их социального освобождения. И первый шаг на пути реализации этой цели — необходимо переосмыслить само понятие "бедные". В традиционной теологии, как известно, понятие "бедный" трактовалось как особое духовно-нравственное состояние человека и отождествлялось с библейским выражением "нищие духом", "грешники, осознавшие свой грех и раскаявшиеся". В "теологии освобождения" "бедные" рассматриваются не как "нищие духом", индивиды-грешники, а как социальные слои, классы, народы. "Бедные", разъясняет аргентинский теолог Э. Дуссель, понимаются как коллективный субъект, способный к самоорганизации, к противоборствующему историческому освободительному самосознанию... ибо бедность — это не только отдельная ситуация, которая может быть объяснена индивидуальной биографией. Речь идет о народе, который оказался как в духовном, так и в материальном отношении ограбленным.

С точки зрения "теологии освобождения" греховны не сами бедные, а социально-экономические и политические структуры, делающие людей бедными. Следовательно, корни так называемого "греха" следует искать не в человеческом своеволии, а в капиталистическом характере производства, распределения и потребления материальных благ, в классово-антагонистической системе организации и управления общественной жизнью, построенной на принципах господства и подчинения. Отсюда можно сделать вывод, что изменения положения бедных невозможно осуществить только на основе нравственного самоусовершенствования индивидов. Для этого требуется

коренное преобразование самих социально-экономических и политических структур, социальная революция. "Солидарность с бедными предусматривает преобразование существующих общественных порядков, исторически освободительную практику, направленную на создание справедливого и свободного общества"[1], — писал основоположник "теологии освобождения" Г. Гутьеррес.

Для представителей данной разновидности леворадикальной теологии несомненным является факт, что революционно-освободительная практика верующих-христиан будет ущербной, не может получить необходимого импульса в рамках традиционной системы христианских представлений, ценностей и идеалов. Активное включение верующих в революционный процесс возможно только на основе революционно ориентированной концепции христианства. "Связь между революционным процессом и религиозным сознанием является плодотворной и позитивной, если народ обращается к революционному христианству"[2], — отмечал идеолог левых католических организаций П. Ришар. Он выражал твердую уверенность, что "народ способен преобразовать отчужденную религию в иную религиозную, даже христианскую, освободительную идею"[3]. Таким образом, в "теологии освобождения", так же как и в "теологии революции", был поставлен вопрос о коренном переосмыслении содержания вероучения под углом зрения выражения и защиты интересов бедных. Как и требуется правилами теологического канона, обоснование этой социальной установки начинается с апелляции к "божественному откровению", прежде всего к Библии.

---

[1] *Gutierres G.* Praxis de liberation. Theologie et Annonce de L'Évangle // Concilium 96. 1974.

[2] *Richard P.* L'Église des pouvres dans le mouvement populaire // Concilium 196. 1984.

[3] Ibidem.

С точки зрения "теологии освобождения" божественное откровение адресовано не этнически определенному народу — израильтянам, а всему убогому люду, бедным. Именно бедные являются богоизбранным народом, и именно им уготовано "царствие божье".

В "теологии освобождения" активно используются ветхозаветные сюжеты, которым также придается нетрадиционное социальное истолкование. Особенно популярны "исход" и ветхозаветные пророчества. Так, сам факт перехода евреев через пустыню из Египта в Израиль под руководством пророка Моисея в трактовке аргентинского теолога Э. Дусселя приобретает глубоко символическое содержание. Он истолковывается как знак практического социального действия, направленного против сущности социально-экономической системы. "Реформистские моральные теории задают себе вопрос: как быть добрым в Египте, принимая Египет как существующую систему. Моисей, наоборот, спрашивает: как выйти из Египта?.. Выход из Египта проходит через критику экономики, превращается в этическое обвинение экономической системы на уровне структурной и исторической макроэкономики"[1].

Кульминацией же всей системы социально ориентированной теологической аргументации служит разработка специфической концепции бога, противопоставляющей бога бедных, униженных, обездоленных богу богатых, пресыщенных, эксплуататоров. Было бы ошибочно думать, считает бразильский теолог Фрей Бетту, что верующие поклоняются одному и тому же богу. "Много раз я задавал себе вопрос: что общего между богом, в которого верю я, и тем богом, в которого верит Рейган? Во имя бога испанцы и португальцы вторглись в Латинскую Америку и уничтожили миллионы индейцев. Во имя бога

[1] *Dussel E.* Ethique de la liberation: Hypothése fundamentales // Concilium 192. 1984.

несметное количество рабов было привезено из Африки для работы на наших землях, во имя бога на континенте было установлено господство буржуазии. Так является ли бог, к которому взывали завоеватели, рабовладельцы, угнетатели-капиталисты богом бедняков, к которым взывал Иисус?"[1] — задает он риторический вопрос и отвечает: без сомнения, это разные концепции бога, и одна из них ложна, есть не что иное, как идолопоклонничество, суть которого состоит в создании ложного образа бога в соответствии со своими интересами.

"Идолопоклонничество" — это теологическая формула для обозначения идеологизации религиозных представлений, придания им таких характеристик, которые соответствуют социальным, классовым, групповым интересам людей. Но если есть истинный бог и ложный бог — идол, то каков критерий отделения веры в истинного бога от веры в идола? Таким критерием с точки зрения "теологии освобождения" является исполнение заповеди любви к ближнему и служение бедным. Традиционная христианская теология, рассуждают теоретики революционно-освободительного движения в "третьем мире", под влиянием корыстных интересов господствующих классов извратила истинный образ бога. В ней бог предстает как стоящее над миром, всезнающее, вездесущее, всемогущее существо. Однако божественность — это не компьютер в голове Христа, позволяющий ему все предвидеть. Божественность состоит в специфических качествах человека Иисуса. "Если мы откроем Евангелие, то найдем там хрупкое существо, живущее среди бедняков, оплакивающее смерть друга, страдающего от голода, спорящее с апостолами, испытывающее ненависть к фарисеям, оскорбляющее Иуду, знающее искушения перед агонией, отвергнутое господом, испытывающее кризис веры, — пишет Ф. Бетту и продолжает: — ...главным

[1] Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. М., 1986. С. 58.

атрибутом бога, согласно Евангелию, является любовь. В этом смысле Иисус — бог, так как он любит так, как любит только бог"[1]. Дальнейшее развитие в "теологии освобождения" этой концепции бога-любви идет по линии наполнения ее социально-классовым содержанием. Исторически бог идентифицируется со всеми, кто больше всего нуждается в любви, — с бедными, угнетенными. Быть христианином — это значит верить в человека-бога Иисуса, который нас любил, любя своих современников, вплоть до принесения в жертву своей жизни ради них, который любил преимущественно бедных... который поэтому выступил против сильных и могущественных людей своего времени и который, наконец, был осужден за деятельность, направленную на подрыв несправедливой системы[2].

Конечной целью божественной любви в христианской теологии называется спасение. В "теологии освобождения" спасение интерпретируется как освобождение. Термин "освобождение", по замыслам теологов стран "третьего мира" и идеологов "черной теологии", призван конкретизировать процесс спасения. Говорить об абстрактном спасении, с их точки зрения, не имеет смысла. Спасение в каждый определенный момент есть освобождение от определенного угнетения, обусловленного какой-либо формой греха. Следовательно, ставить вопрос о спасении как освобождении — это значит осознать, какой тип угнетения действует в настоящее время, какая власть греха подавляет человека.

Термин "освобождение" в теологических концепциях охватывает почти все формы человеческих отношений, начиная от наиболее личного и интимного опыта — отношение между мужчиной и женщиной — и кончая социальными процессами с самым различным социально-экономическим и политическим содержанием: рефор-

---

[1] Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. С. 59–60.

[2] Там же.

мы, бунты, партизанская борьба и т. д. Интерпретация этого термина находится в определенной зависимости от особенностей социально-политической ситуации в тех или иных странах, личной позиции теологов. Для одних "освобождение" — это процесс преодоления всеобщего отчуждения, и прежде всего преодоления отчуждения человека от бога[1]. Для других "освобождение" тесно связывается с социально-экономическими преобразованиями в своих странах. "В южноафриканских условиях, — пишет ангольский теолог Жозе В. Шипенде, — "освобождение" означает необходимость разбить цепи угнетения и гарантировать право крестьян на землю, право рабочих на результаты их труда, право молодежи на труд"[2].

В "черной теологии" США "освобождение" включает в качестве необходимого атрибута установление "черной власти". Требование установления "черной власти" связано с чувством отчуждения чернокожих американцев США, их недоверием к существующим социальным институтам и направлено на такие преобразования общественного порядка, при которых люди, прежде устраненные от участия в общественно-политической жизни в стране, смогли бы стать активными социальными субъектами. "Существует мнение, что власть следует разделить с белыми. Мы утверждаем, что ею должен обладать прежде всего черный авангард и что белые должны принять черное руководство, ибо это единственная гарантия того, что черный народ защитит себя от возрождения расизма в этой стране", — заявляют авторы "Черного манифеста". "Черная власть", по мнению А. Клиджа, означает черное освобождение,

---

[1] *Dussel E.* Histoire et de liberation. Perspective latinoamericane. P., 1974. P. 113.

[2] *Chipende J. B.* Chretience dans en Afrique encore a liberer // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 40.

черное самоопределение, при котором черный народ может осознать себя не в качестве существ, не обладающих человеческим достоинством, а в качестве людей, способных управлять своей собственной судьбой. Иначе говоря, установление "черной власти" означает, что черный народ, взяв дело в свои руки, станет заботиться о делах черных не в интересах угнетателей, а в интересах угнетенных. "Черная власть" истолковывается леворадикальными негритянскими теологами США также, как утверждение гуманности черного народа вместо "тирании белого меньшинства". Вместе с тем "освобождение" — победа национально-освободительного движения негров США представляется его религиозными идеологами чуть ли не как единственная возможность исполнения божественной заповеди "освобождения всего мира". Установление "черной власти", по утверждению Д. Коуна, должно принести надежду на справедливость, гуманизацию человека, единение человечества и мира.

Под углом зрения концепции "спасения как освобождения" в ряде теологических концепций рассматриваются и социально-классовые отношения. Так, в книге аргентинского теолога Э. Дусселя "История и освобождение" они интерпретируются в духе абстрактной диалектики раба и господина. "Термин "господство" происходит от слова "господин". С того момента как господствующий выступает в качестве господина, он подавляет другого, ставит его себе на службу. Тем самым господин уничтожает этого другого, превращает его в раба, низводит до бытия объекта, служебной вещи. Превращать человека в объект, ставить его на службу своим замыслам — это уникальный грех"[1]. Таким образом, реальные общественные отношения в теологических спекуляциях Э. Дусселя вводятся в религиозно-мифологический кон-

[1] *Dussel E.* Histoire et théologie de le liberation. P. 147.

текст, перерабатываются в образы и понятия христианства. В отношениях ”господин — раб” Э. Дуссель видит нарушение одной из важнейших заповедей христианской этики — ”не убивай”. По его словам, угнетенный в этих отношениях не чувствует себя как свободное бытие, его свободное бытие убито. Раб мертв потому, что его существование — это существование вещи. Требование ”не убивай” означает призыв освободить раба из этого состояния, предоставить ему право на свободное бытие[1].

Специфика социально-экономических условий в развивающихся странах, не так давно освободившихся от колониальной зависимости, состоит в том, что там еще сохраняются различные формы национального гнета. Над господствующими классами данной страны стоят господствующие классы других стран — чаще всего бывших метрополий. Поэтому отношения ”господства — подчинения” в работах теологов стран ”третьего мира” получают конкретизацию в отношениях ”метрополия — освободившиеся страны”, ”элита — народ”. Осмысление данных общественных отношений в ”теологии освобождения” осуществляется в образах и понятиях Библии. Библейским аналогам отношений ”метрополии — освободившиеся страны”, ”элита — народ”, с точки зрения Э. Дусселя, являются отношения ”Рим — Иудея”, ”Понтий Пилат — Христос”[2]. Как уже отмечалось, в леворадикальных теориях революционного процесса значительное место отводится деятельности ”вождей”, просвещающих сознание широких масс народа и своим личным примером вдохновляющих их на революционные подвиги. В ”теологии освобождения” эти представления зафиксированы в комбинации понятий ”пророк — народ”. Э. Дуссель отмечает, что господствующие классы бывших метрополий и национальная

---

[1] *Dussel E.* Histoire et théologie de la liberation. P. 148.
[2] Ibid. P. 150.

олигархия никогда добровольно не допустят освобождения народа потому, что в такой ситуации они перестанут быть главными, господствующими. Освобождение есть дело самого народа. Но народные массы сами по себе не способны его осуществить. Для осуществления процесса освобождения необходима группа педагогов-освободителей — пророков. Пророк занимает в обществе особое положение. Он должен быть отделен как от олигархии, так и от народных масс. Но он должен знать и понимать устремление народа, быть носителем его критического сознания"[1].

В "теологии освобождения" Э. Дусселя ярко выражен эсхатологический момент. По его мнению, все конкретно-исторические формы освобождения не могут дать его целиком: новый день может породить новые формы угнетения, что потребует следующего этапа освобождения, и так будет длиться до бесконечности. Освобождение в полном смысле этого слова следует рассматривать как пасхальное воскресение, переход человечества через пустыню истории к свободе от нее, "созидание земли обетованной, царства божьего, которое не может быть осуществлено в материальной истории, но которое в эсхатологической перспективе уже создается в возвышающихся конструкциях на землях самой истории"[2].

В революционно-демократической тенденции латиноамериканской "теологии освобождения" более заметно стремление наполнить религиозно-мифологическое содержание более четкими социально-классовыми характеристиками, увязать спасение как освобождение с социально-экономическими и политическими процессами. Показательна в этом плане концепция "освобождения" Г. Гутьерреса. Г. Гутьеррес выдвигает три значения

[1] *Dussel E.* Histoire et théologie de la liberation. P. 151.

[2] *Dussel E.* Ethique de la liberation. Hypothese fundamentales // Concilium 192. 1984.

понятия "освобождение", на основе которых и рассматриваются три уровня освободительного процесса: социально-политический, исторический и религиозно-мифологический. Все эти уровни трактуются им как части единого целого, всеохватывающего процесса спасения. Их взаимосвязь придает человеческой истории глубокое единство, а их различия соответствуют специфике божественной миссии и участию людей в практике освобождения.

Прежде всего, процесс освобождения включает в себя необходимость социально-экономического и политического освобождения человека от эксплуатации и угнетения. Оно, по мнению Г. Гутьерреса, выражает чаяния угнетенных народов и классов и подчеркивает существование конфликта в экономической, социальной и политической сферах, который приводит их к столкновению с богатыми нациями и угнетающими классами. На более глубоком историческом уровне освобождение предусматривает завоевание полной творческой свободы, построение нового общества, создание нового человека. Таким образом, чаяния угнетенных и социально-экономическая и политическая борьба вписываются в общий контекст человеческой истории как истории освобождения. И наконец, третий и самый глубокий уровень включает полное освобождение от греха и воссоединение человека с богом.

"Слово "освобождение", — подчеркивает Г. Гутьеррес, — учитывает и другой подход, ведущий к библейскому источнику, который воодушевляет деятельность человека в истории. В Библии Христос освобождает человека от греха как источника всякой неприязни, несправедливости и угнетения. Христос создает человеку возможность жить в единении с ним, и это является основой для братства всего человечества"[1]. Понятие

[1] *Gutierres G.* Theology of liberation. N. Y., 1973. P. 31.

"грех", в соответствии с традицией политической теологии, трактуется Г. Гутьерресом не антропологически, а как социальный, исторический факт. Он связывается не с мнимыми недостатками человеческой природы, а с фундаментальным отчуждением, порожденным классово-антагонистическими социальными структурами. "Грех задан в структурах угнетения и эксплуатации человека человеком, в господстве и рабстве народов, рас и социальных классов. Следовательно, грех предстает как фундамент отчуждения, приводящий к ситуации несправедливости и эксплуатации. Он может быть найден не сам по себе, а лишь в контексте проявления отчуждения. Невозможно понять его конкретные проявления без порождающего их базиса. И наоборот, грех требует радикального освобождения, которое, в свою очередь, необходимо предполагает политическое освобождение"[1].

Чем же обусловливается специфика решения проблем в той или иной разновидности "теологии освобождения"? Ответ на этот вопрос можно дать, лишь проанализировав особенности социально-экономических и политических условий протекания классовой борьбы в странах Африки, Северной и Южной Америки.

Латиноамериканский вариант: социальные истоки

Развивающиеся страны имеют много одинаковых проблем, и это создает предпосылку для формирования в них близких по социальному звучанию идеологических течений. Вместе с тем острота социальных противоречий, формы борьбы в различных странах и на различных континентах имеют свою специфику. Исходя из этой установки, мы, как отмечалось ранее,

[1] *Gutierres G.* Theology of liberation. P. 37.

считаем необходимым выделить латиноамериканский, африканский варианты "теологии освобождения" и "черную теологию" в США.

Современная Латинская Америка — это континент острых социальных противоречий, незатухающей классовой борьбы. В начале 60-х годов кризисные явления вследствие развития негативных тенденций в экономике развитых капиталистических государств, а также зависимого характера местного капитала приобрели в Латинской Америке особую остроту, охватив все сферы общественной жизни. В экономике он выразился в крахе "латиноамериканской модели развития", связанной с деятельностью так называемого "Союза ради прогресса". Созданный в 1961 г. под эгидой США "Союз ради прогресса" проявил себя как инструмент неоколониалистской политики США и других развитых капиталистических стран, способствующих проникновению транснациональных корпораций и установлению в экономике стран Латинской Америки своего господства. Проведение политики "открытых дверей", иностранные займы, технологическая зависимость обернулись для экономики стран континента серьезными проблемами. Внешний долг стран Латинской Америки неуклонно возрастал. Если в 1960 г. он составлял 10 млрд долларов, а в 1970 г. — 17 млрд долларов, то к 1985 г. он вырос до 380 млрд долларов. В настоящее время лишь выплата процентов по задолженности составляет более 40 млн долларов в год. В среднем каждый из 386 млн латиноамериканцев должен около 850 долларов. Огромная внешняя задолженность обостряет все другие социальные проблемы континента. Армия безработных и полубезработных составляет около 110 млн человек, 70% населения живут за чертой бедности.

Неспособность правящих кругов этих стран вывести страны из тупика отсталости, ограничить влияние иностранных монополий, провести аграрную реформу при-

вела к радикализации политического сознания масс. В большинстве стран континента зарождается и получает широкое распространение мощное революционно-демократическое движение, принимающее различные формы: от забастовок и стачек, носящих политический характер, борьбы за завоевание парламентского большинства до партизанских отрядов и террористических групп. В авангарде революционной борьбы идет рабочий класс. За последние десятилетия рабочий класс Латинской Америки существенно вырос, и в настоящее время его численность составляет около 50 млн человек. Изменился и его качественный состав: значительную часть составляет промышленный пролетариат, сконцентрированный на крупных производственных объединениях. Эти перемены создают прочную объективную основу для развертывания массового рабочего движения, для укрепления позиций массовых профсоюзов и пролетарских партий в сельских слоях населения развивающихся стран. Как ответ на революционный подъем в республиках Южного Конуса континента — Аргентине, Боливии, Бразилии, Уругвае, Чили — на длительное время приходят к власти военно-диктаторские режимы. В условиях власти военно-диктаторских режимов усиливается поляризация общественных сил, резче обозначаются социальные конфликты.

Радикализация политического сознания масс отчетливо проявилась в католической среде. Советские исследователи идейных течений Латиноамериканского континента отмечают, что развитие социально-политической структуры в регионе привело к формированию здесь влиятельных социал-демократических и левокатолических движений с ярко выраженной антиимпериалистической и антимонополистической направленностью. Социальной базой этих движений являются прежде всего средние слои: служащие государственного аппарата, в том

числе военнослужащие, учителя, научные работники, творческая интеллигенция, юристы, врачи и т. д.[1]

В этих условиях не могло не претерпеть глубоких перемен и руководство католической церкви Латинской Америки. Многие иерархи католической церкви этих стран стали обличать злоупотребления власть имущих и открыто выступать в защиту обездоленных. Одним из зачинателей обновленческого движения на Латиноамериканском континенте является бразильский архиепископ, а ныне кардинал, доверенное лицо и советник Иоанна XXIII и Павла VI Хэлдер Камара. Он в течение 12 лет возглавлял секретариат бразильского епископата, был членом комиссии, вице-президентом СЕЛАМ (Епископальный совет Латинской Америки). На взгляды Х. Камары сильное влияние оказало учение Махатмы Ганди и Мартина Лютера Кинга, концепция "трех миров", а также работы французского философа Р. Гароди, который, по убеждению католического архиепископа, не исключает революционных возможностей христианства. Х. Камара широко использовал язык социологии, размышляя о противоречиях "богатых" и "бедных" стран, оперируя такими понятиями, как "состояние бедности и зависимости", "колониальная система", "преодоление империалистического гнета"... Смелое разоблачение Х. Камарой преступлений местных реакционеров было причиной репрессий по отношению к нему. Противники даже объявили Камару коммунистом, хотя он весьма далек от коммунизма.

В центре взглядов Х. Камары — вопрос о социальной ответственности христианства. Он считает, что народы континента так или иначе поднимутся против своих угнетателей, вместе с церковью, без церкви или против

[1] См.: *Королев Ю. Н.* Революционно-демократическая перспектива: некоторые аспекты анализа переходного периода // Латинская Америка. 1986. № 3. С. 10.

церкви. Поэтому, считает он, церковь должна пойти вместе с народом. "Горе христианству, — писал Х. Камара, — если массы однажды почувствуют, что церковь отказалась от них, став приспешником богатых и могущественных"[1].

По мнению бразильского прелата, церковь наряду с заботой о душах людей должна проявлять и заботу о хлебе насущном, бороться за лучшие условия жизни, отстаивать интересы народа, который расплачивается нищетой за прибыли монополий. Призывы церкви к духовному богатству, поискам путей спасения выглядят насмешкой над широкими слоями населения в странах Латинской Америки, находящимися в столь тяжелом материальном положении. Х. Камара констатирует, что в Латинской Америке "имеются районы, пребывающие в доисторическом состоянии, где жители, живущие как пещерные люди, счастливы найти хоть какое-то пропитание в мусорных ящиках! Что же мне говорить им? Что они должны страдать, чтобы попасть в рай! Церковь требует, чтобы я занимался освобождением души. Но как я могу освободить душу, если тело не свободно? Моя цель — посылать на небо людей, а не подопытных собачек, изуродованных пытками и с пустыми желудками"[2].

Х. Камара был инициатором общества "церковной безопасности", призванного защищать бедняков от насилия диктаторских режимов. Он выдвинул идею о спирали насилия, которую расчленил на три части: первый виток насилия — это нищета, второй — восстание против системы, порождающей нищету и признающей только прибыли, третий — восстание против диктатуры во

---

[1] *Камара Х.* Латинская Америка — христианская часть слаборазвитого мира // Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке в XVI—XX вв. (Документы и материалы). М., 1980. С. 223.

[2] Журнал Московской патриархии. 1972. № 1. С. 46.

имя национальной безопасности. Х. Камара — представитель либерально-демократического направления в католическом движении. Как видно из вышеизложенного, он не видит существенного различия между эксплуатацией масс и законной защитой массами своих интересов революционным путем. На "одну доску" с революционными выступлениями масс ставятся им и действия фашистских военно-диктаторских режимов. Все это в равной степени отвергается как проявление насилия. Главное средство изменения существующего порядка Х. Камара видит в мирном протесте против всех форм насилия, в обращении к сознанию, к "сердцам верующих".

Более радикальную позицию по социально-политическим вопросам занимал архиепископ из Сан-Сальвадора Оскар Анульфо Ромеро. Он конкретнее и реалистичнее оценивал причины бедствия широких народных масс. В интервью мексиканскому журналисту М. М. Родригесу О. А. Ромеро отмечал, что причина всех бедствий — это олигархия — ограниченная группа семейств, которую не волнует нищета народа. Напротив, его нищета им необходима, чтобы эксплуатировать дешевую рабочую силу, чтобы собирать и экспортировать урожай[1]. О. А. Ромеро считал, что церковь должна поддерживать все процессы, направленные на освобождение народа. "Нет христианской практики помимо той, которая способствует делу освобождения". Он выступал за единство народных сил и за создание широкого фронта против диктаторских режимов. За свою поддержку борьбы народных масс за социальное освобождение О. А. Ромеро был 24 марта 1981 г. убит во время мессы преступниками из фашистской организации "Эскадрон смерти".

---

[1] *Rodrigues M.* Solo crimenes pueblo esperance de la jereguic castrense salvadorenca // Granma, la Habana, 1980. 13.XII. P. 10.

О Латинской Америке как едином целом можно говорить лишь условно. Ее составляют страны, которые отличаются друг от друга не только величиной территории и количеством жителей, но и уровнем экономического развития, этническим составом населения, традициями и другими аспектами. Поэтому и позиция духовенства и руководства национальных церквей по социально-политическим вопросам не может быть одинаковой.

Однако исследователи Латиноамериканского континента установили такую закономерность: чем репрессивнее режим в той или иной стране, тем глубже данная национальная церковь вовлечена в социально-политическую практику. Это можно объяснить тем, что в таких условиях руководству церкви, священнослужителям подчас приходится брать на себя помимо чисто религиозных и социально-политические функции, замещать запрещенные либо разгромленные диктатурой политические организации, партии, профсоюзы и другие социальные институты. Во многих случаях церковь выступает единственно возможным легальным местом выражения народными массами своих потребностей и чаяний. И зачастую волей-неволей логика развития событий приводит к тому, что руководству церквей приходится вставать в оппозицию к диктаторскому режиму, занимать в политической борьбе левые позиции. Таковым была эволюция взглядов О. А. Ромеро, начинавшего свою деятельность на посту архиепископа Сан-Сальвадора с весьма умеренных либерально-демократических позиций. Аналогичный путь прошел преподаватель теологии Колумбийского католического университета К. Торрес.

Можно с уверенностью сказать, что "теология освобождения" оформилась как самостоятельное идейно-теоретическое течение прежде всего в борьбе против теории и практики военных диктатур. Хотя, бесспорно, ее идеологическая и политическая направленность вы-

ходит далеко за рамки проблем, порождаемых этими антидемократическими формами государственного устройства. В условиях нарастания социально-классовых противоречий невозможно сохранить влияние на широкие слои населения на основе концепции аполитичности церкви. Епископы и священнослужители многих национальных церквей, несмотря на запрет со стороны Ватикана, активно участвуют в общественной жизни своих стран. Под свою практическую деятельность они стремятся подвести соответствующее теологическое обоснование. Так, в документе, принятом Постоянным советом национальной конференции епископата Бразилии (август 1981 г.) отмечалось, что церковь не является проводником политических устремлений каких-либо отдельных социальных групп. Она не имеет партийных намерений или амбиций и не одобряет непосредственной политической деятельности верующих и духовенства. Миссия церкви всегда остается одной и той же — нести божье слово. Но это не означает молчаливого одобрения ею существующей политической власти, какой бы она ни была. Церковь не согласна с теми, кто пытается свести ее миссию к формированию вневременных принципов. Напротив, она следует за людьми в их личной и общественной жизни — объясняет, что вера в Христа требует изменить позицию людей и общин, которые, называя себя христианами, смиряются перед грехом и несправедливостью, несовместимыми с христианством[1].

Идеологическую платформу военно-диктаторских режимов представляет так называемая "доктрина национальной безопасности". Эта доктрина отражает взгляды высших военных чинов различных стран континента

[1] Reflexion cristiana sobre la coyuntura politica brasilena // Documentos emitido por el Consajo permanente de la Conferecia nacionale de obispol de Brasil el 29 de ès de 1981. Buenos Aires, 1981. 22.XI. № 1872. P. 713—714.

на общество в целом, его экономику, культуру и т. д. Одним из создателей и активных пропагандистов этой доктрины был палач чилийского народа, руководитель фашистской хунты в Чили А. Пиночет. С точки зрения Пиночета, "государство представляет собой органическое сочетание населения и территории, сплоченное государственной идеей", а национальная безопасность есть гарантированная государством возможность добиваться национальных целей и защищать их от враждебных поползновений[1]. Следовательно, в "доктрине национальной безопасности" речь идет не просто об оборонных функциях государства с целью отражения угрозы извне, а об определенном направлении внутренней политики, подавлении сопротивления оппозиционных режиму сил.

Левые католические организации справедливо квалифицируют "доктрину национальной безопасности" как идеологию тоталитаризма, приводящую к полному подчинению личности государству. Они подчеркивают противоречие этой доктрины принципам христианской этики. С гуманистической точки зрения, говорится в документе Совещания епископов Бразилии "Христианские требования к политическому порядку" (1977 г.), нация не является синонимом государства и отнюдь не оно гарантирует свободу и права человека. Эти права существовали задолго до возникновения самой нации. Государству, однако, следует уважать и защищать права всех без исключения граждан. Ставить государство, правительство выше нации — это значит утратить чувство меры в том, что касается государственной безопасности, и одновременно — основу для безопасности личности, обречь народ на безмолвие, погрузить в атмосферу страха[2].

---

[1] *Calvo R.* The church and the doctrine of national security // World affaires. L., 1979. Vol. 21. № 1. P. 74—75.

[2] *Mollira M.* Las dificills relaciones entre iglesia y estado // Cuadernos del tercer mundo. Mexico, 1986. № 38. P. 19.

В условиях военных диктатур узловой проблемой борьбы широких народных масс является борьба за демократию. Значительное внимание этой проблеме уделяется и религиозными организациями стран Латинской Америки. В условиях растущей непопулярности военных диктатур католическая церковь в борьбе за умы и сердца людей провозглашает демократию "одним из важнейших атрибутов свободы и человеческого достоинства"[1]. В документе Постоянного совета национальной конференции бразильского епископата "Христианские требования к политическому порядку в Бразилии" подчеркивается недопустимость ставить какие-либо преграды на пути свободного волеизъявления, ограничивать свободу граждан и организаций. Бразильский епископат исходил из предпосылки, что для восстановления демократии недостаточно проведения свободных выборов. "Нужны серьезные преобразования в социально-экономической сфере жизни страны". "Никакая реформа не создаст стабильных демократических форм, если те, кто обрабатывает землю, будут изгоняться с нее и обвиняться в подрывной деятельности, а индейцы, голодающие массы, не имеющие образования, средств для лечения, достойного жилья, работы, не будут наконец признаны полноправными гражданами"[2]. Поэтому наряду с понятием "политическая демократия" в документе вводится понятие "социальная демократия". Политическая демократия, с точки зрения авторов документа, является лишь формой и предпосылкой, содержание и судьбу которой составляет социальная демократия[3]. Социальная демократия, по мнению бразильского епископата, означает

---

[1] Reflexion cristiana sobra la coyantura politica brasilena // Documentos emitido por el Consajo permanente de la Conferecia nacionale de obispol de Brasil el 29 de es de 1981. P. 713.

[2] Ibid. P. 715.

[3] Ibidem.

обеспечение доступа народных масс к руководящим должностям, их участие в принятии решений, в том числе и самых важных, повышение их жизненного уровня.

Одной из центральных проблем в Латинской Америке является аграргная реформа. В большинстве стран континента имеет место вопиющее неравномерное распределение земельной собственности. На одном полюсе находятся крупные земельные собственники — латифундисты, владеющие сотнями и тысячами гектаров земли, на другом — крестьяне и батраки, имеющие небольшие клочки земли или не имеющие ее вообще. Епископат бразильской католической церкви выступает с острой критикой политики правительства по вопросам аграрной реформы. "Политика государства доказывает, что оно связано с интересами крупных экономических групп. Подобная ориентация официальной власти вместо того, чтобы способствовать перераспределению земель, привела к появлению в сельской местности крупных предприятий, усилив концентрацию земли и изгнание трудящихся"[1], — говорится в документе Постоянного совета национального епископата Бразилии "Церковь и проблемы земли". Выражением чувств и чаяний народных масс является также проводимое в документе разграничение между "землей, служащей для эксплуатации" и "землей труда". Если "земля труда" используется для удовлетворения потребностей тех, кто ее обрабатывает, и является их законным достоянием, то "земля, служащая для эксплуатации" подлежит осуждению, так как это земля, присваиваемая латифундистами в целях своего обогащения, извлечения новой прибыли. Существование "земли, служащей для эксплуатации" противоречит учению церкви, "которая призывает всех людей жить подобно братьям, преодолевая все формы эксплуатации, как того

---

[1] Bresil les évêques s'elevent contre les expulsion des paysan // Information catholique international. P., 1980. 15.IV. № 549. P. 13.

хочет единый бог, отец всего живого"[1]. В документе разоблачаются также репрессии армии и полиции, зачастую действующих совместно с наемными бандами латифундистов против посейрос[2] и индейцев, а также с тревогой отмечается, что конфликты в зонах поселения индейцев приобретают все более насильственный и всеобъемлющий характер вследствие отсутствия установленных государством границ индейских земель, захвата тех земель, которые уже были разграничены, присвоения ресурсов национальным институтом по правам индейцев (правительственная организация. — *Авт.*), практического отказа признать право индейцев на владение землей[3].

Радикализация политического сознания верующих и епископата достигает наивысшей точки в тех странах, народы которых вступили на путь вооруженной борьбы против военной диктатуры. Характерен в этом смысле пример Никарагуа. Как известно, в Никарагуа после убийства генерала Сандино в 1936 г. и захвата власти семейством Сомосы развернулось широкое народное движение, направленное на свержение военной диктатуры. Эта борьба длилась в течение десятилетий, характеризуясь на различных этапах своеобразными формами и различной степенью политического накала. Освещение хода этой борьбы не входит в задачу нашего исследования. Мы остановимся лишь на ее наиболее драматическом периоде, тесно связанном по времени с формированием "теологии освобождения". Он приходится на 70-е годы, завершившиеся падением диктатуры.

---

[1] Bresil les évêques s'elevent contre les expulsion des paysan // Information catholique international. P., 1980. 15.IV № 549. P. 15.

[2] Посейрос — крестьяне, пользующиеся обрабатываемым участком государственных (как правило, целинных) земель в ожидании, когда право владения официально будет закреплено за ними.

[3] Bresil les évêques s'elevent contre les expulsion des paysan // Information catholique international. P., 1980. 15.IV. № 549. P. 15.

Известно, что до 1971 г. церковная иерархия Никарагуа занимала либо лояльную, либо нейтральную позицию по отношению к военной диктатуре. Однако по мере развития народного движения против диктатуры и варварских репрессий, которым подвергались широкие слои населения, церковь изменила свою позицию. Многие священники стали переходить к активным действиям против Сомосы. Они выступали с разоблачительными проповедями, предоставляли храмы для массовых голодовок, митингов протеста, демонстраций. Некоторые из них вступали в ряды СФНО (Сандинистского фронта национального освобождения), вели борьбу в партизанских отрядах, образовали так называемую "группу 12-ти", которая проводила активную кампанию в поддержку требований отставки Сомосы. В эту группу входили известные всей стране братья Фердинанд и Эрнест Карденаль, Мигель д'Эското Брокман, Эдгардо Парролле и другие.

В ответ на поддержку священниками борьбы народных масс гвардейцы Сомосы начали расправляться с ними: сажали в тюрьмы, убивали в храмах вместе с верующими, проводящими там антисомосовские выступления, или тайно, из-за угла. Испытывая на себе давление растущего народного движения против Сомосы и прислушиваясь к требованиям рядовых священников, церковная иерархия Никарагуа стала выступать с осуждением творящихся в стране беззаконий. В 1972 г. никарагуанский епископат опубликовал послание с осуждением преступной диктатуры. Примечательно, что в этом документе содержалось признание права верующих на насилие в ответ на насилие угнетателей. Во второй половине 1978 г., когда сандинисты в очередной раз перешли в наступление, обстановка в стране резко обострилась. В этих условиях архиепископ Манагуа Обандо-и-Браво потребовал отставки Сомосы и предложил образовать правительство народного единства. Диктатура отвергла его

предложение, архиепископ покинул Никарагуа и укрылся в Коста-Рике. В 1979 г. Сандинистская революция победила.

На проходившем в Манагуа (1979 г.) 1-м семинаре "Христианская вера и Сандинистская революция", организованном Институтом истории Центральной Америки, видные теологи и историки континента попытались обобщить опыт участия христиан в революции. Они отмечали, что в период борьбы против диктатуры христиане-верующие, принадлежавшие к разным слоям населения, примером своей жизни показали, что религиозная вера совместима с революционной деятельностью. На семинаре также подчеркивалось, что революционная практика обусловила идеологическую борьбу против тех религиозных элементов, идей, чувств, институтов, которые блокировали развитие революционного процесса в стране. Эта практика подтверждала, что религиозные убеждения способствовали включению в революционную борьбу широких слоев населения. Само зрелище гибели одних людей в борьбе против других даже без упоминания имени божьего освобождало христианских революционеров от сектантских побуждений и стимулировало проявление у них истинной любви к людям исключительно в рамках религиозной веры. Революция стала конкретным выражением любви к людям, превратилась в главную ценность для истинного христианина, для нового человека, который готов отдать свою жизнь ради другого, — таков был вывод участников семинара.

Наиболее полным и концентрированным выражением критического духа латиноамериканского епископата стала II конференция СЕЛАМ в Медельине (Колумбия, 1968 г.), давшая непосредственный толчок формированию "теологии освобождения". Еще до начала конференции был опубликован так называемый Манифест епископов "третьего мира", поддержанный более 800 священнослужителями континента. В этом документе резко

критиковалась антигуманная социально-экономическая и политическая практика власть имущих и содержались высказывания в пользу социализма. А перед началом конференции в Медельине около тысячи духовных лиц из стран Латинской Америки обратились к своим иерархам с открытым письмом, в котором отмечали, что причиной страданий народных масс является господствующий в этих странах политический, экономический и социальный строй и что христиане должны проявлять солидарность в борьбе за права трудящихся и установление более справедливого общества.

В целом II конференция СЕЛАМ вполне определенно высказалась в поддержку церковью борьбы народов континента за освобождение от вековой нищеты, зависимости и угнетения, за ликвидацию условий, порождающих эксплуатацию и несправедливость. В ее документах прозвучал призыв к немедленным действиям, выдвинута концепция участия, которая призвала верующих стать творцами истории. Примечательно и то, что в документах Медельина просматривается смещение акцента критики с несовершенств личности на недостатки общественных систем. Положение в Латинской Америке оценивается в них с позиций концепции "социального греха". Руководство католической церкви Латинской Америки впервые отошло от проповеди классового мира, который должен был поддерживаться любой ценой. Сложившаяся в Латинской Америке ситуация заставила епископат сделать вывод о том, что социальный мир невозможен без справедливости. Сначала необходимо устроить общество на справедливых началах, а потом говорить о мире. Если христианин убежден в плодотворности мира как средства достижения справедливости, то он настолько же убежден и в том, что справедливость — необходимое условие мира. Он не может не видеть, что положение во многих районах Латинской Америки можно назвать институциональным

насилием. Однако документы Медельина носили половинчатый характер, поскольку в них решительным образом отвергалась идея возможности и необходимости революции.

Было бы заблуждением считать, что весь епископат Латинской Америки встал на защиту бедных и обездоленных. Документы Медельина — это дань сложившейся в тот момент кризисной обстановке в регионе. Сразу же после конференции разгорелась острая борьба за интерпретацию этих документов и за включение их в практическую политику церкви. Реакционное крыло возглавил колумбийский епископ А. Лопес Трухильо (ныне кардинал). В 1972 г. А. Лопес Трухильо был избран генеральным секретарем СЕЛАМ. После прихода Лопеса к исполнительной власти публикации СЕЛАМ резко изменили тон. Отныне они выражали стремление ослабить социальную активность верующих на континенте. Частью кампании против прогрессивных идей конференции в Медельине явилось создание в Боготе (1973 г.) "Центра по изучению проблем церкви и освобождения".

III конференция СЕЛАМ в Пуэбло (Колумбия, 1979 г.) четко обнаружила сдвиг вправо. Подавляющее большинство из ее 650 делегатов не только не поддержало радикальных идей "теологии освобождения", но и не одобрило прогрессивного духа решений, принятых в Медельине. Разработанный под руководством А. Лопеса Трухильо "Рабочий документ" III конференции СЕЛАМ определяет главную задачу церкви — "дать новый импульс евангелизации путем возвращения Евангелию первоначального смысла, свободного от искажений и от социальных, экономических и политических усложнений"[1]. Он требует также отказа от всякой политической

---

[1] *Robletete R.* From Medellin to Pueble. Notes for reflexion in churches and politics in Latin America. L., 1979. P. 64.

идеологии, от участия духовенства в политике, осуждает "ложных мучеников церкви" (духовенство, пострадавшее в политической борьбе) и признает только "мучеников веры". Социальная политика церкви определяется в этом документе как форма религиозного воздействия на поведение верующих с целью искоренения социальной несправедливости и оказания материальной и духовной помощи всем тем, кто в ней нуждается. Средством достижения этой цели, с точки зрения автора документа, является распространение Евангелия, разоблачение греха и несправедливости, проповедь сотрудничества, любви, братства, уважения к человеку как "образу и подобию" бога, содействие "интегральному", то есть духовному и физическому совершенствованию личности, построение христианского, то есть справедливого, свободного и мирного общества.

"Рабочий документ" подвергся критике со стороны прогрессивных епископов и теологов католической церкви. И хотя прогрессисты на этой конференции оказались в меньшинстве, они сумели добиться изменения ряда важных формулировок. Всего в ходе обсуждения "Рабочего документа" было принято 1740 поправок. Заключительный документ III конференции СЕЛАМ "Евангелизация в настоящем и будущем Латинской Америки", сохраняя основное содержание "Рабочего документа", делает акцент на необходимости структурных социально-экономических преобразований, подчеркивает, что экономическое неравенство существует и в самой церкви. Он осуждает диктаторские режимы и преступления против свободы личности, пытки, убийства, нарушения демократических свобод, в нем подчеркивается, что церковь не может бездействовать в условиях, когда народ страдает, требует справедливости и уважения прав. Епископы подтвердили обязательства церкви проводить политику религиозного разоблачения социальной несправедливости, защищать права личности и права бед-

ных на хлеб, на труд, оказывать помощь деньгами, медикаментами, организуя с этой целью общественные кампании и "материальный" общественный фонд.

Две тенденции в "теологии освобождения"

До сих пор мы стремились показать, какие реальные проблемы лежат в основе появления "теологии освобождения" на Латиноамериканском континенте. Однако, как известно, научная методология анализа идеологических процессов требует также выяснения, какие конкретные цели преследуют представители тех или иных направлений религиозной идеологии, какова их классовая социальная направленность, что, в свою очередь, предполагает проведение дифференцированной оценки различных идейно-теоретических течений в христианской идеологии, учета их места во внутрицерковной борьбе.

Известно, что в последние годы в странах Латинской Америки большое распространение получили социалистические и коммунистические идеи, которые превращаются в важный фактор политической культуры континента. Ярким подтверждением влияния идей марксизма на общественную мысль стран Латинской Америки могут служить работы многих ученых, историков, экономистов, политологов и социологов, в которых все органичнее используется марксистская методология. Большой интерес к марксизму проявляют и различные направления леворадикальной теологии. Представители ее отдают себе отчет в притягательной силе марксизма, в том, что марксизм определяет жизненную ориентацию миллионов и миллионов людей, которые находят в нем руководство к действию. И это обстоятельство побуждает их так или иначе определить свое отношение

к марксизму, освоить на свой лад его положения, приспособить их к своим интересам.

В леворадикальной теологии, как отмечалось ранее, довольно сильно проявляется стремление утвердить общность идеалов марксизма и христианства. В русле этой тенденции значительные усилия прилагаются теологами для того, чтобы обнаружить и доказать существование коммунистического ядра в христианстве. Мексиканский теолог Х.-П. Миранда заявляет, что не марксизм впервые сформулировал идеалы коммунизма: эти идеалы содержатся в Новом завете. Ссылаясь на содержащиеся в "Деяниях апостолов" описания жизни и нравов первой христианской общины, где говорится, что все верующие "были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого" (2:44—45), а также другие аналогичные высказывания (4:32—35), мексиканский последователь "теологии освобождения" делает вывод, что никто не дал лучшего определения коммунизма, чем автор "Деяний апостолов". Вместе с тем в работе Х.-П. Миранды отчетливо прослеживается идея отделить коммунизм от марксизма и материализма. Он заявляет, что "отождествлять коммунизм с марксизмом — значит показать свое полное незнание истории". Кроме того, мексиканский теолог считает, что "в рамках христианства восемнадцать веков назад коммунистическая идея существовала без какого бы то ни было материализма"[1].

Как известно, в идеологии первоначального христианства содержится жгучая ненависть к рабовладельческому строю, протест против социального и национального неравенства, мечта о новом, справедливом общественном устройстве, включающем в себя и идею общественной собственности, социального и национального братства и равенства. Само собой разумеется,

[1] *Miranda I. P.* Communisme in the Bible. N. Y., 1982. P. 2, 5.

что эти идеи, освобожденные от религиозно-мистической оболочки, близки и понятны коммунистическому сознанию.

Нет ничего удивительного в том, что в условиях жестокого порабощения Римом покоренных народов, эксплуатации и угнетения рабов в их среде появлялись и крепли чувства социальной справедливости, любви и сострадания к страждущему человеку. Раннее христианство в специфической форме отразило эти вполне реальные земные чувства и зафиксировало в первом христианском документе — Откровении Иоанна Богослова. Но стремления угнетенных масс не могли быть воплощены в действительность в ту историческую эпоху. Римская рабовладельческая империя была еще достаточно сильна, чтобы подавить восстание рабов и покоренных народов и лишить их надежды на осуществление своих идеалов, которые постепенно превращались в недостижимую мечту, принимали религиозно-фантастический характер.

В результате рожденное самой жизнью стремление избавиться от рабства выступило в христианстве в виде учения о равенстве людей перед богом в потустороннем мире, о равенстве во грехе. Идея о равенстве народов была истолкована христианской религией в том смысле, что все люди могут принадлежать к христианской общине. Таким образом, христианство перенесло осуществление стремления угнетенных к справедливости и счастливой жизни в загробное царство, стараясь примирить их тем самым с бедствиями и страданиями, социальным и национальным угнетением на земле. Поэтому из созвучия некоторых идей, выраженных в раннехристианском движении, с идеалами социализма и коммунизма нельзя делать вывод об их идентичности.

Представлять раннехристианские общины принципиальными противниками частной собственности и сторонниками общественного производства и потребления

можно лишь при весьма произвольном толковании фактов. Как указывал Ф. Энгельс, "следы общности имущества, которые также встречаются на первоначальной стадии новой религии, объясняются скорее сплоченностью людей, подвергавшихся гонениям, чем действительными представлениями о равенстве"[1]. Современные исторические исследования также убедительно показывают, что основной довод сторонников "коммунистического ядра христианства" не имеет под собой никакого серьезного основания. Содержащееся в "Деяниях апостолов" описание общественного уклада раннехристианской общины носит в основном назидательный характер, а следовательно, и значительную долю идеализации и не соответствует реальной обстановке Иерусалима середины I в.[2]

С близких Х.-П. Миранде идейных позиций по отношению к марксизму выступает и североамериканский сторонник "теологии освобождения" П. Басцио. Обосновывая идею общности генетических корней марксизма и христианства, он утверждает, что солидарность со всем человечеством — вот суть как марксизма, так и раннего, подлинного христианства. Принцип "от каждого — по способностям, каждому — по потребностям", по его словам, был краеугольным камнем религиозной жизни францисканцев, бенедиктинцев, доминиканцев, иезуитов, цистерциан, а также ранних христианских общин"[3]. Из этой посылки католический теолог делает вывод, ясно указывающий на то, что основную свою задачу он видит не в сближении марксизма и христианства, а в подмене марксизма неким "коммунистическим христианством". Он пишет: "Карл Маркс, атеист, пробудил обществен-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 105.

[2] См.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви. М., 1985. С. 105.

[3] *Bascio P.* Bilding a just sociality. A different vienpoint // Orbis. N. Y., 1981. Vol. 13. P. 64.

ную совесть христианства на Западе, и, может быть, коммунизм получит свое полное развитие не через учеников Маркса, но через "обращение" христиан. Это похоже на сказку, но такое может случиться"[1].

В леворадикальной теологии заметно стремление заимствовать многие важнейшие понятия теории марксизма: "общественно-экономическая формация", "базис и надстройка", "классы и классовая борьба" и т. д. Но в применении этих понятий к анализу конкретных ситуаций мы нередко встречаемся с такими деформациями, при которых марксистским остается только термин, а точнее, его вербальное оформление. Показательна в этом плане концепция аргентинского теолога Э. Дусселя, исходящего из марксистского определения социальной революции как формы перехода от одной общественно-экономической формации к другой. При этом он правильно подчеркивает ту мысль, что не всякие изменения следует называть революцией. Если изменения происходят только в политической сфере, сводятся лишь к государственному перевороту, то их нельзя квалифицировать как революцию. Подлинная революция, с точки зрения Э. Дусселя, происходит тогда, когда налицо четыре момента изменений: технологический, экономический, политический и идеологический, в результате которых изменяются общественные отношения и образуется новый способ производства.

Однако в этом в целом правильном подходе к революции при конкретном разъяснении автором обнаруживается ряд положений, которые ставят под сомнение научный характер выдвигаемой концепции. Прежде всего, бросается в глаза, что автор стремится отказаться от научно обоснованных марксистских понятий "производительные силы" и "производственные

---

[1] *Bascio P.* Bilding a just sociality. A different vienpoint // Orbis. Vol. 13. P. 52—53.

отношения". Вместо них предлагаются весьма неопределенные и расплывчатые понятия "праксис" и "поэзис". В результате теряется самое объективное основание социальной революции: противоречие производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил. Вызывает возражение и тот факт, что, говоря о смене способа производства, аргентинский теолог выделяет целый ряд детерминант, но не называет среди них в качестве главных, определяющих экономические отношения — отношения собственности. В результате все сферы общественной жизни представлены леворадикальным теологом как автономные, рядоположенные образования. При таком подходе теряется основная мысль материалистической концепции истории, объясняющая истоки социальной революции, исчезает целостный подход к общественному развитию, выведение всей системы общественных отношений и изменений этих отношений из единого принципа, сформулированного К. Марксом в работе "К критике политической экономии": "В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще... На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением

последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке"[1].

Не может не вызвать критических замечаний и стремление леворадикального теолога из Аргентины противопоставить понятие "революция" понятию "освобождение". Понятие "революция" в его интерпретации указывает на конкретный факт "разрыва", на момент перехода к новому порядку, освобождение же имеет более широкий смысл: это отрицание отрицания. Если угнетение есть отрицание свободы, то освобождение есть отрицание угнетения. Понятие "освобождение", по мнению Э. Дусселя, несет в себе гуманистический аспект, акцентируя внимание на субъективном, человеческом факторе преобразования. Оно указывает на существование субъекта, который преодолевает отчуждение. Поэтому понятие "освобождение", в отличие от понятия "революция", носит более всеобъемлющий, интегральный характер. Освобождение охватывает весь процесс, включая и такие его этапы, как предреволюционный, революционный и продолжение революции, укрепление нового порядка. Это не только отрицание, но и утверждение, позитивное самовыражение народа.

Рассуждения аргентинского теолога не лишены внутренних противоречий в оценке революционного процесса, противоречий, связанных прежде всего со стремлением подчеркнуть негативный характер революционного действия. Процесс революционных преобразований, вопреки предыдущим высказываниям, сводится аргентинским теологом к акту переворота, "конкретному акту

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 6—7.

разрыва". Но если понимать этот "акт" как коренные преобразования в технологической, экономической и политической сфере, образующие новый способ производства, то не означает ли, что этот процесс органически включает в себя не только негативность, но и утверждение позитивности — новых общественных отношений. Очевидно, что леворадикальный теолог находится в плену у анархистских теорий революции, рассматривает революцию как движение, абстрагируясь от конечных целей и задач той или иной социальной революции. Он игнорирует тот факт, что революция может считаться осуществленной, если она сумела реализовать свои цели, воплотить в жизнь позитивные идеалы. Такой подход должен осуществляться при оценке всех типов социальной революции, но его актуальность возрастает при оценке социалистической революции, которая по замыслам создателей ее теории имеет ряд особенностей. "Одно из основных различий между буржуазной и социалистической революцией, — отмечал В. И. Ленин, — состоит в том, что для буржуазной революции, вырастающей из феодализма, в недрах старого строя постепенно создаются новые экономические организации, которые изменяют постепенно все стороны феодального общества. Перед буржуазной революцией была только одна задача — смести, отбросить, разрушить все путы прежнего общества. Выполняя эту задачу, всякая буржуазная революция выполняет все, что от нее требуется: она усиливает рост капитализма. В совершенно ином положении революция социалистическая... Здесь к задачам разрушения прибавляются новые, неслыханной трудности задачи — организационные"[1].

Леворадикальный теолог, противопоставляя революции концепцию освобождения, стремится подчеркнуть субъективный, в том числе нравственный, аспект своего

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 36. С. 5—6.

подхода к социальным преобразованиям, характерный для религиозной идеологии. Ориентация на моральные, нравственные ценности приводит аргентинского теолога к имплицитно содержащемуся в рассуждении выводу о том, будто бы марксистское понятие "революция" принижает или совсем игнорирует роль субъективного фактора. Однако сведение марксистского учения о движущих силах революции к роли объективных факторов является существенным упрощением, если не сказать более — извращением этой концепции. Марксисты всегда считали, что революцию могут делать только массы, побуждаемые к этому глубокими экономическими нуждами. Эта деятельность масс возможна только при соответствующей воле, сознании, революционных действиях конкретных людей, революционеров, борцов за свободу, строителей новой жизни. Как известно, основоположники теории социализма всегда придавали человеческому фактору огромное значение.

С позиций, близких теоретическим позициям Э. Дусселя, выступает протестантский теолог Мигуэз-Бонино. Отправным моментом критического анализа современного общественного устройства выступает у него понятие "общественно-экономическая формация". По определению Мигуэз-Бонино, "это исторически и географически обусловленное общество, характеризующееся более или менее интегрированной и однородной экономической системой, политической организацией и идеологической перспективой"[1]. Это понятие используется им для характеристики современного западного капиталистического общества.

Исходная посылка анализа Мигуэз-Бонино не расходится с материалистической трактовкой общественной жизни. В капиталистической общественной формации,

---

[1] *Migues-Bonino*. The Human and system // Theology today. Ephrate (Pa). 1978. Vol. 34. № 1. P. 16.

констатирует он, доминирующую роль играет экономический фактор. Представления о свободе, справедливости и порядке опосредованы в этом обществе отношением к экономическому фактору. Однако при изложении специфики современного капиталистического общества теолог испытывает влияние буржуазных концепций о неокапитализме как новом этапе развития буржуазного общества.

В западном капиталистическом обществе, утверждает Мигуэз-Бонино, политический фактор выполняет интегративную роль, принимает форму либерально-демократического государства, которое гарантирует сохранение экономического порядка и обладает относительной, но реально существующей самостоятельностью. В этой относительной самостоятельности протестантский теолог видит наиболее существенное отличие современного капиталистического общества на Западе от предшествующих форм общественного устройства. В предыдущих обществах, по его мнению, связь экономики и политики выражалась более прямо и отчетливо, в то время как современное демократическое государство служит экономическому порядку косвенно, завуалированно, гарантируя его развитие через сохранение социальных условий, необходимых для функционирования и экспансии экономической системы. Искусство, философия, религия и т. д. в современном западном капиталистическом обществе пользуются также значительной автономией, благодаря которой могут более эффективно служить экономическим условиям, допуская существование дифференцированных общественных слоев и вырабатывая согласованные взгляды на реалии социальной действительности.

Проводя в целом верную установку об относительной самостоятельности надстроечных явлений, Мигуэз-Бонино отрывает экономику от политики, представляя их в качестве двух самостоятельных сфер жизнедеятельности общества. В результате он не смог показать, что совре-

менный государственно-монополистический капитализм осуществляет не только вмешательство государства как политической организации в экономику, практикуя ее регулирование, но он регулирует и общественную жизнь.

Настоятельно внедряемый тезис об относительной самостоятельности надстроечных явлений позволяет Мигуэз-Бонино провести мысль о том, что в современных условиях культурный, прежде всего религиозный, фактор в виде "освободительных концепций", "теологии освобождения" и модернизированного на их основе христианства впервые в истории получает возможность преобразовать общественные отношения на началах любви, братства и справедливости. Таким образом, протестантский теолог вступает в противоречие с исходными установками своего анализа. Исходя из предпосылки, что содержание идеологических построений обусловлено "материальными факторами", он отказывается распространить этот прием на исследование концепции "теологии освобождения".

Прогрессивные тенденции в христианской идеологии наиболее четко выражены у революционно-демократического крыла "теологии освобождения". В Латинской Америке яркими представителями этого течения христианской идеологии являются Уго Ассман, Густаво Гутьеррес, Леонардо Бофф, Оскар Анульфо Ромеро. Их подход к учению научного социализма коренным образом отличается от подхода других направлений леворадикальной теологии. Они поставили перед собой цель позаимствовать у марксизма все лучшее, что можно поставить на службу революционно-освободительному движению народов Латинской Америки.

Что же обусловило выбор ими марксизма в качестве идейного союзника христианской идеологии? Какими мотивами руководствуются революционные демократы? Ответ на эти вопросы будет понятен лишь в том случае, если мы будем исходить из того, что это направление

леворадикальной теологии порождено острой социальной потребностью в рамках христианского миропонимания теоретически обосновать возможность и необходимость активного участия широких масс верующих в борьбе за свое социальное и национальное освобождение. Оно отражает взгляды христиан, вовлеченных в революционное движение за свободу, демократию и социализм, антиколониальную борьбу против консервативной идеологии официальной церкви, направляет свои усилия на защиту интересов угнетенных.

Цели и задачи революционно-освободительной борьбы верующих-христиан на Латиноамериканском континенте требуют соответствующего идейно-теоретического обоснования интересов, идеалов, потребностей угнетенных слоев населения и народов — фактически речь идет о коренном изменении социально-классовой ориентации христианства, попытке превратить его из "опиума народа" в "орудие его борьбы за свои права". Требование необходимости такой идеологической переориентации были четко сформулированы на проходившем в Манагуа (Никарагуа) семинаре теологов Южной Америки под названием "Христианская вера и Сандинистская революция". "Если церковь включается в борьбу на стороне бедных, то, исходя из ее потребностей, необходимо строить и теорию для того, чтобы выбирать направление этой борьбы и ее организацию"[1]. Естественно, встал вопрос: на каком методологическом основании можно разработать революционно-демократическую идеологию в рамках христианства? Ясно, что традиционные философско-теологические концепции католицизма — томизм, августинизм, персонализм — для этой цели не подходят либо в силу их абстрактной, схоластической методологии, либо из-за их чрезмерного увлечения поис-

---

[1] Apuntes para el Estudio de en realidas nacional // Le cristiane y revolution sandinista en Nicaragua. Managua, 1979. № 3. P. 165.

ком ответа на "метафизические проблемы", то есть на вопрос о смысле бытия. Для создания революционной идеологии в христианстве требуется объективный анализ общественных отношений, природы эксплуатации и угнетения, движущих сил исторического процесса и т. д. В этом плане хорошо себя зарекомендовала марксистская методология. Но решиться связать христианское учение с марксизмом и открыто заявить о признании основополагающих идей марксизма поначалу не могли даже самые прогрессивные теологи. Их отпугивала тесная связь марксизма с атеизмом. После некоторых колебаний и поисков оформилась определенная концепция союза христианства и марксизма. Обоснование необходимости и даже неизбежности этого союза дал в своей книге "Историческая сила бедных" основоположник "теологии освобождения" Г. Гутьеррес.

Для теолога, ищущего ответ на актуальные проблемы современности, отмечает Г. Гутьеррес, вполне логичным было бы обращение к модернистским течениям в христианской идеологии типа "теологии процесса", "теологии мертвого бога" и т. д. Но оказалось, что эти теологические течения не могут быть полезны в латиноамериканской ситуации. Дело в том, что западноевропейские и североамериканские модернистские теологические течения являются продуктом развития секуляризационных процессов. И их творцы озабочены прежде всего приспособлением религии к новому, секуляризованному миру, созданием различных вариантов "секуляризованного христианства". В Латинской Америке вызов христианской вере, считает Г. Гутьеррес, исходит не от атеизма, а от деперсонализирующих структур, то есть таких экономических, политических и духовных условий жизнедеятельности людей, которые ставят под сомнение право человека быть личностью. Отсюда вытекает и принципиально иная направленность в разработке

теологической проблематики. В латиноамериканских условиях "вопрос заключается не в том, что говорить о боге в мире, достигшем совершеннолетия, а в том, как проповедовать отца в бесчеловечном мире. В каком смысле можно говорить деперсонализированному существу, что он является сыном божьим"[1].

Это и другие высказывания Г. Гутьерреса красноречиво показывают, что необходимость создания идеологии революционного демократизма в христианстве заключается не только в потребностях выражения интересов угнетенных масс, но и в прямых религиозно-апологетических целях. Они озабочены судьбой христианства в целом и католической церкви в частности, стремятся предотвратить отход обездоленных от религии, возможность их обращения в поисках ответа на волнующие вопросы к другим, в том числе и атеистическим, идейно-теоретическим течениям. "Эта рефлексия родилась из недр истории, — пишет Г. Гутьеррес, объясняя мотивы создания "теологии освобождения". — Отказаться размышлять в таком ключе, как советовали некоторые, означало бы уступить позиции и предать жизненность веры народа, борющегося за освобождение. Вместе с тем это привело бы к образованию пустоты, которая быстро могла бы быть заполнена рефлексией, соответствующей другой направленности, другим интересам"[2]. Так поиск ответов на поставленные революционным освободительным движением вопросы, логика классовой борьбы, поиск адекватной модели христианской апологетики приводят теоретиков революционного демократизма, несмотря на все их предубеждения, к необходимости изучения и усвоения основополагающих положений марксизма. Марксистская теория была признана способной помочь христианской теологии не то-

---

[1] *Gutierres G.* La force historique des pouvres. P. 42.
[2] Ibid. P. 100.

лько в разработке адекватного метода познания и преобразования действительности, но и, как это ни парадоксально звучит, в решении апологетической задачи, в разработке специфической революционно-демократической концепции, призванной примирить обездоленных с богом.

Марксизм, с точки зрения христианских революционных демократов, обладает такими действенными средствами интерпретации, как первичность экономико-социального аспекта, ощущение изменения ситуации, демистификация вскрываемых идеологами противоречий, инструмент точной проверки фактов и поиска реальных причин производственных конфликтов.

Влияние марксистской методологии на идеологию революционного демократизма проявляется в христианстве прежде всего в том, что задача освобождения человека рассматривается не просто как задача преодоления репрессивных структур, уничтожения различных форм насилия и угнетения, а в контексте анализа сложного взаимодействия материальных и идеологических отношений, базиса и надстройки и т. д.

Теоретики христианского революционного демократизма Латинской Америки прямо ставят вопросы: какую степень свободы предоставляют различные общественные системы? Как выглядит тот социальный идеал, в борьбу за который должны включаться христиане? Отвечая на эти вопросы, они смело вводят в теологические конструкции такие понятия, как способ производства материальных благ, общественно-экономическая формация, прибавочная стоимость, экономические мотивы, классовая борьба и другие элементы материалистического понимания истории.

Показательны в этом плане концепции католического теолога из Бразилии Л. Боффа. В упоминавшейся выше книге "Церковь: харизма и власть" Л. Бофф пишет: "Мы принимаем, специально здесь не обосновывая и не опра-

вдывая, тот тезис, что организующая ось общества кроется в определенной форме производства. Этим понятием мы обозначаем тот способ, каким население соединяется с материальными средствами, которые она застает как данное, чтобы обеспечить себя всем необходимым для существования и воспроизводства как в биологическом, так и в духовном плане"[1]. В данном случае, по словам Л. Боффа, речь идет об инфраструктурах, на основе которых создается общественная система. Эти инфраструктуры постоянны, потому что на их основе формируются и удовлетворяются все общественные потребности. Они универсальны, потому что присущи всем общественным организмам и эпохам. Наконец, они фундаментальны, потому что в конечном счете выступают как единственно возможное условие всех инициатив.

Л. Бофф не останавливается на констатации решающей роли материальных факторов, он признает и классовую обусловленность социальных процессов, и неизбежность классовой борьбы в антагонистических обществах. Ясно, пишет теолог, что встречаются различные типы организации производства. На Западе и, например, в Латинской Америке господствует капиталистический тип хозяйствования, главные приметы которого таковы: средства производства принадлежат меньшинству, трудовые ресурсы и результаты их усилий неравно распределены, люди подвергаются эксплуатации. Такой "асимметричный" вид производства порождает классовое общество, где власть также асимметрично разделена и характер производства обусловливает отношения господства и подчинения между классами. В классовом обществе, пишет Бофф, всегда имеется доминирующий класс, который стремится консолидировать, углубить и

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 196—197.

расширить свою власть, склонить угнетенных смириться со своим положением. Однако вместе с этим всегда можно встретить сопротивление низов, намеревающихся разрушить этот порядок. Конфликт между угнетателями и угнетенными никогда не исчезнет.

Примечательно, что революционные демократы в христианстве распространяют признание классовой дифференциации общества и на жизнь церкви. Теоретики движения САЛ (Священники за Латинскую Америку) называют отвлекающим софизмом утверждение о том, что-де церковь (вера, теология или служители церкви) является аполитичной. "Церковь с чистыми руками, незапятнанная, возвышенная, как бы стоящая над добром и злом, — это иллюзия"[1]. В Латинской Америке церковь всегда поддерживала социальные структуры, основанные на колониализме, полуколониализме и капиталистическом способе производства. Почему же это происходило? — задаются вопросом деятели САЛ и отвечают — потому что иерархическая верхушка, часть клира и светских католических организаций принадлежат к угнетающему классу или же являются его союзниками. Другая же часть клира и большинство мирян образуют угнетенный класс. Первые в той или иной мере пользуются привилегиями, вторые же становятся жертвами политических махинаций тех, кто использует их для сохранения статус-кво[2].

Буржуазные идеологи, в том числе и идеологи христианства, длительное время стремились привить верующим убеждение, что революционная идеология противоречит христианскому мировоззрению, что она необходимым образом связана с атеизмом и неизбежно приводит к секуляризации общественной жизни. Леворадикальные

---

[1] Un compomiso sacerdotal en la lucha de clases // Documentas 1970—1972. P. 82.

[2] Ibid. P. 80.

теологи поставили перед собой цель изменить отношение верующих к революции. Действительно, заявляют они, такие представления нельзя рассматривать как преднамеренное искажение истины. В истории общества имеется достаточно оснований для такого подхода. Противоречия революции и религии, историческая связь революции и секуляризации, революции и атеизма, по мнению леворадикальных теологов, сложилась в силу того, что религия и церковь на протяжении всей истории были связаны с господствующими классами эксплуататорского общества, играли охранительную функцию. Вследствие этой связи, естественно, все революции, начиная с Великой французской, вели борьбу не только с несправедливым общественным порядком, но и с религией и церковью как идеологическими и политическими институтами, направленными на сохранение и укрепление этого порядка. Однако леворадикальные теологи считают, что сотрудничество церкви с эксплуататорскими классами не вытекает из самой сущности христианства и, следовательно, не неизбежно. Они выступают против господствующей в католицизме концепции "тождественности" христианства. По мнению Л. Боффа, институциональная церковь не "спущена с неба", она рождена в этом мире и действует в нем. Ее поведение детерминируется наличной формой общественного производства, и поэтому она сама вовлечена в классовые столкновения. Церковная идеология и институты носят явный или скрытый, но классовый характер. Господствующие классы пытаются поставить церковь себе на службу. В результате этого сложился тесный союз церковной иерархии с эксплуататорскими классами[1]. Однако Л. Бофф и другие леворадикальные теологи заявляют, что в условиях Латинской Америки, где религиозная идеология довлеет над прочими формами обще-

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 200.

ственного сознания, целесообразно вспомнить революционные потенции христианства и бороться за социальную переориентацию церкви. Угнетенные массы со своей стороны призывают церковь поддерживать их.

Представители революционно-демократического крыла проявляют реалистический подход при решении вопроса о взаимоотношении религии и политики. Они справедливо указывают на тот факт, что христиане не образуют какого-либо определенного социального слоя, группы, класса. Они объединяются друг с другом по мировоззренческому принципу — общему вероучению. В общественно-политической области христиане вместе с представителями других вероисповеданий входят в состав различных социальных слоев, групп, классов и в соответствии со своими классовыми интересами участвуют в политической борьбе. Сама по себе христианская вера не содержит никакой политической окраски, конкретного политического содержания. Политика обладает относительной автономией, указывает Л. Бофф, и религиозная вера не требует однозначного политического выбора. Однако, отрицая непосредственную связь религии и политики, представители левых христианских движений не стремятся полностью исключить религию и церковь из общественной жизни. Политический выбор индивида, с точки зрения представителей левого христианства, вытекает не из религиозной мотивации, а из потребностей решать реальные социально-политические проблемы. Но у верующих-христиан этот выбор имеет и религиозные источники, религиозно-нравственную мотивацию: именно через моральный аспект — любовь к богу и своим братьям — верующий христианин приходит к выводу о необходимости действий, направленных на коренное изменение социально-политических условий бытия, ликвидации различных форм социального отчуждения.

Католические идеологи революционной демократии

ищут теологическое обоснование для своей концепции взаимоотношения религии и политики. Христианство, по словам Л. Боффа, — это религия освобождения. Понятно, что в общинах верующих это содержание христианства и составляет тот символический капитал, который зачастую служит единственным источником политического выбора: Евангелие и жизнь Иисуса зовут к освобождению от несправедливости[1].

В арсенале реакционных кругов в христианских церквах значительное место отводится моральной дискредитации политической деятельности. Всякая политическая деятельность отождествляется с аморализмом, с неразборчивостью в средствах во имя достижения тех или иных целей и т. д. Представители революционного демократизма считают своим долгом борьбу с распространением подобных предрассудков. Не существует более двусмысленного слова, чем слово "политика", отмечает Л. Бофф. Реакционные силы в обществе и в церкви используют эту двусмысленность, чтобы отказаться от борьбы за справедливость. Политика связывается ими с коррупцией, манипулированием, демагогией. Чтобы внести ясность в решение этого вопроса, Л. Бофф предлагает провести разграничение политики в широком и узком значении этого термина. По его мнению, в широком смысле политика — это глобальный поиск всеобщего блага, справедливости и прав, отказ от коррупции, насилия над человеческим достоинством. Политика должна определять фундаментальные ценности всего общества, добиваться согласия внутри него и внешней безопасности, объединять равенство со свободой, авторитет власти с законной автономией, сотрудничество личностей и групп.

В широком смысле, считает бразильский теолог, политика относится и к церкви и ее институтам. Церковь

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 211.

обладает своим специфическим видением мира, человека, социальной жизни. Неся благую весть людям, она провозглашает политику, которая вытекает из Евангелия. В этом смысле политика есть составная часть ее сущности и миссии. Поэтому аполитизм для церкви недопустим.

Политикой в узком значении этого термина Л. Бофф называет деятельность по управлению обществом или его преобразованию, осуществление власти государства, то есть конкретное решение экономических, политических и социальных задач в соответствии с идеологическими критериями различных групп граждан. В эту политику, по его мнению, церковь не может быть вовлечена. Она — дело мирян.

Исходя из такого разграничения понятия "политика" леворадикальный теолог предлагает определенную программу участия церкви в политической жизни общества. По его мнению, церковь имеет сложную структуру и у каждого ее элемента своя компетенция. Иерархия должна служить миру и справедливости, служители церкви — рядовые священники — придать политический оттенок процессу евангелизации, но сторониться вовлечения в политические партии; миряне имеют полное право участвовать в политической жизни и быть в ней агентами справедливости. Следовательно, критерий политического вовлечения мирян должен быть однозначен — отстаивать интересы бедных.

Для теоретиков левохристианского движения характерна реалистическая оценка места христиан в революционном процессе. Идеологи этого направления подчеркивают, что политическое расслоение является следствием классовой дифференциации общества, результатом противоположных политических и экономических интересов разных общественных групп, а не различий философского, мировоззренческого характера. Поэтому бессмысленно, по их мнению, создавать отдельные политические организации христиан, даже в том случае, если это будут левые революционные организации, свободные от влияния как

реакционной части церковной иерархии, так и центров христианской демократии. Они выступают за сближение массовых христианских организаций с классовыми организациями трудящихся, призывают к союзу с коммунистами в борьбе против капиталистической эксплуатации.

Представители левохристианских движений убеждены, что различное решение философско-мировоззренческих проблем не является препятствием для сотрудничества с коммунистами в борьбе за утверждение таких социально-политических и гуманистических ценностей, как ликвидация эксплуатации человека человеком, установление социального равенства, демократизация общественной жизни, борьба за мир, разоружение, против расизма, колониализма и неоколониализма, за построение социалистического общества. Многие из них говорят о совпадении их нравственного идеала с идеалами социализма.

Эта линия нашла свое воплощение в политическом курсе, получившем название "политики протянутой руки". Одним из первых среди теологов Латинской Америки, кто выступил против политики разделения трудящихся по мировоззренческому принципу и связанной с ней идеологии антикоммунизма был капеллан Национального университета Колумбии, профессор социологии Камилло Торрес. Свою позицию, которая отразила настроения многих верующих, он высказал в речи на собрании коммунистов. "Мы начинаем рвать со многими предрассудками, когда служитель культа, вышедший из буржуазной среды, но честный в своих помыслах, приходит к коммунистам, не теряя своей веры и не требуя, чтобы они отказались от своих убеждений. Ведь если по вине олигархии не могут быть удовлетворены потребности народа, он сам ищет формы революционного единства"[1].

---

[1] *Rosales J.* Cristo y/o Marx? Buenos Aires, 1984. P. 113.

Ориентация представителей этого направления теологии на активное участие в революционном процессе оказала свое влияние как на решение конкретных проблем стратегии и тактики революции, так и конечных целей борьбы. Как уже отмечалось, вместе с крахом "Союза ради прогресса" потерпела крах и реформистская идеология "десорральизма" (развития). Эта доктрина утверждала возможность ускорения социально-экономического развития и решения проблемы латиноамериканских стран в рамках капиталистической системы путем индустриализации с широким привлечением иностранного капитала. Апологеты этой доктрины утверждали, что экономический рост якобы автоматически обеспечивает решение социальных проблем. Методологической основой подобных представлений является эволюционистская концепция общественного прогресса как чередования стадий экономического роста в рамках одной и той же капиталистической формации, высшим достижением которой являются США. Перспективы слаборазвитых стран они видят в повторении пути развития, пройденного ведущей капиталистической державой, в перестройке общественных институтов и культурно-ценностных ориентаций по образу и подобию последней.

Усилия представителей революционно-демократического крыла "теологии освобождения" направлены на то, чтобы разоблачить несостоятельность идеологии "десорральизма", доказать идейное банкротство связанного с ней реформизма. Революционные демократы называют доктрину "десорральизма" идеологическим фасадом неоколониализма США. Они подчеркивают, что экономические и социальные проблемы континента должны рассматриваться в контексте более общей, коренной проблемы — зависимости от империализма, без чего не могут получить позитивное решение все важнейшие социально-экономические проблемы, стоящие перед странами континента.

Революционные демократы предостерегают от ложной веры во всемогущество технологических достижений и основанных на ней рецептов решения насущных проблем исключительно технико-организационным путем, игнорируя необходимые социально-экономические преобразования, революционную перестройку всей системы внешнеполитических и внутренних социальных отношений. Распространение подобных иллюзий теоретиками "десорральизма" лишь способствует закабалению развивающихся стран. Подчеркивая роль технократической идеологии как проводника политики империализма, бразильский теолог У. Ассман писал: "Ввиду того что развивающиеся страны в настоящее время подвергаются действию все более технизируемых механизмов господства в мировом масштабе, революция в "третьем мире" является одновременно антиимпериалистической и антитехнократической"[1]. Следует приветствовать стремление революционных демократов к единству всех прогрессивных сил в борьбе против империализма США, за полное национальное освобождение. Однако это только первый, революционно-демократический этап революции. Подлинное же изменение в положении развивающихся стран и тем более угнетенных классов в этих странах, с точки зрения революционных демократов, может произойти лишь на путях социальной революции. Однако революционные демократы-христиане не дают четкого представления о содержании и характере ожидаемой ими социальной революции в Латинской Америке. Эта нечеткость проявляется, в частности, и в программных заявлениях теоретиков САЛ. Исходной посылкой представителей движения САЛ является тезис о том, что подлинная и основная причина нищеты и бед народов стран Латинской Америки — империализм. Для того, считают они, чтобы любовь христиан и священ-

[1] *Assman H.* Opresion — liberation desafio a los cristianos. P. 174.

ников была эффективной, следует найти способ ликвидации господства империализма США, антигуманного и антихристианского капиталистического общества, замены его новым обществом, социалистического типа, в котором будет возможность сформировать нового человека. Теоретики САЛ представляют социализм в этих странах как общество, в жизни которого не будет никакого экономического, военного и культурного иностранного вмешательства, особенно со стороны США. В нем должна быть ликвидирована крупная частная промышленная и латифундистская сельскохозяйственная собственность, природные богатства национализированы. С точки зрения политического устройства, говорится в документах САЛ, "мы стремимся к социализму, основанному на участии в управлении обществом трудящихся масс, на самоуправлении рабочих и крестьян. Только таким образом может быть построено общество, основанное на справедливости и мире"[1].

С революционно-демократических позиций решается сторонниками данной разновидности теологии и вопрос о методах и формах революционной борьбы. Они отвергают насаждаемые консервативными идеологами представления, что применение насилия для христианина непоправимый "грех", что только ненасильственные действия являются специфически христианскими. В современную эпоху, утверждают революционные демократы, для многих священнослужителей, теологов, рядовых верующих, действительно озабоченных судьбами своих народов, гораздо большим грехом является примирение с капиталистической системой, порождающей нищету, бедность, болезни, бесправие, нежели поддержка растущего стремления верующих к революционным переменам, к возрождению духа

[1] Un compomiso sacerdotal en la lucha de clases // Documentas 1970—1972. P. 127.

первоначального христианства. Поэтому следует признать право христиан на революционное насилие. "Христиане, — заявлял архиепископ Сан-Сальвадора О. А. Ромеро, — предпочитают говорить языком мира". Тем не менее, когда диктатура попирает права человека, когда другим путем невозможно добиться блага для нации, когда закрываются каналы диалога, взаимопонимания и разума, церковь говорит о законном праве на повстанческую борьбу"[1].

"Революционное насилие не противоречит постулатам христианского учения, которое всегда отстаивало право народов и отдельных личностей защищаться с оружием в руках, — утверждает и другой идеолог революционного демократизма, видный деятель Сандинистской революции Э. Карденаль, — прибегать к насилию для завоевания свободы — вполне законно. Фома Аквинский говорил, что солдат, ведущий борьбу за правое дело, — все равно что святой"[2]. Идеологи революционного демократизма подчеркивают, что необходимо разграничивать цели, во имя которых совершается насилие, а также различать насилие угнетателей и насилие угнетенных. "Насилие — составная часть капиталистической системы, с его помощью угнетенных держат в подчиненном положении, и уничтожение такого порядка не противоречит идеям создания братского общества, идеям первого политического узника, убитого властями Древнего Рима и Древней Иудеи в Палестине — Иисуса Христа"[3], — заявили в интервью корреспонденту АПН Л. Бофф и Ф. Бетту.

Вопрос о предпочтении насильственных или ненасильственных действий, с точки зрения этих теологов, не

---

[1] *Rodrigues M.* Solo crimenes pueblo esperance de la jereguia l' castrense salvadorena // Granma. La Habana, 1980. 13.XII. P. 10.

[2] *Карденаль Э.* "Моя поэзия выросла из революции" // Проблемы мира и социализма. 1987. № 6. С. 70.

[3] Наука и религия. 1988. № 12. С. 37.

может быть связан с мировоззренческой позицией революционеров. Его следует решать только на основе научного анализа сложившейся ситуации. И это не является прерогативой теологии. Так, У. Ассман подчеркивает бесплодность чисто богословских спекуляций по поводу революции. Проблема революции, по его мнению, — это социальная проблема, и ее надо рассматривать, исходя из наличной практики. Наиболее адекватным методом конкретного анализа социальной действительности, указывают сторонники революционно-демократического крыла в теологии, располагает марксизм. И христиане в своих конечных выводах по социальным проблемам должны опираться на него.

В теоретических построениях представителей христианского революционного демократизма важное место отводится разработке методологических предпосылок теологической рефлексии. Они не отвергают традиционной установки, что основное назначение теологии состоит в разъяснении и обосновании содержания христианского вероучения. Но решение этой задачи представители "теологии освобождения" стремятся осуществить в контексте той конкретной борьбы масс, которая развернулась в наше время на Латиноамериканском континенте. С их точки зрения, непосредственным предметом критической и теологической рефлексии должна стать конкретно-историческая практика.

Рассмотрение практики как отправного момента мышления в христианской теологии имеет определенную традицию. Эту идею выдвинул в свое время один из видных представителей "теологии политики" — И. Б. Метц. Он стремился доказать, что христианское вероучение и его теоретическая платформа — теология — имеют, в сущности, практический фундамент. И. Б. Метц говорил о диалектике веры и действия. Однако в "теологии политики" практика сужается до

политической активности, в результате чего современные политические процессы становятся едва ли не единственным видом практики.

В "теологии освобождения" под практикой понимается также и деятельность христианских общин в определенных экономических и социокультурных условиях, большое значение придается в ней революционной практике верующих-христиан. Однако для революционно-демократического крыла "теологии освобождения" больше характерно стремление включить в систему христианского учения марксистское представление о практике в самом широком культурно-историческом значении этой категории: практики как исходного момента функционирования и развития социальных систем, целесообразной деятельности по преобразованию природы, социальных отношений и самих людей. Такое понимание практики позволяет трактовать историческое развитие как процесс творческой, социально-продуктивной деятельности людей во всех сферах общественной жизни.

Представители традиционной академической теологии стремятся установить определенную границу между "историей спасения" и реальной земной историей. "История спасения, — утверждает К. Ранер, — отлична от мирской истории. Человек не может своими собственными силами обеспечить себе спасение. Спасение дается человеку богом и иначе невозможно. Спасение — это акт самоизъявления бога, его свободное деяние"[1]. Отрыв "истории спасения" от земной истории превращает трансценденцию в пустой, формальный образ, не имеющий отношения к реальной жизни людей. Поэтому христианские идеологи, стремясь представить христианство как учение, дающее определенные установки для деятельности человека в этом мире, наряду с противопоставлением "истории спасения" земной жизни, под-

---

[1] *Rahner K.* Zur Theologie der Zukunft. München, 1971. § 16—17.

черкивают, что "история спасения" есть событие мирской истории и не отделена от нее непреодолимой гранью. Согласно К. Ранеру, спасение получает свою предпосылку в акте творения мира. Мир есть материал для решения задачи, поставленной богом перед человеком. Земная история — это пространство и время, предназначенное для решения этой задачи[1]. Таким образом, в эсхатологических концепциях христианства реальная земная история имеет подчиненное значение по отношению к "истории спасения". Она рассматривается как один из моментов этой истории, ее эпизод, которому еще предстоит сыграть свою необходимую роль, как та арена, на которой развертываются необходимые события, связанные со спасением.

В рамках традиционной теологии утверждается идея о несовершенстве и недостаточности реальной земной истории. Поскольку в ней человек не может найти окончательного решения своих проблем, рассуждают консервативные теологи, постольку было бы неверно сводить человеческое бытие к земной истории. Напротив, сама земная история должна истолковываться с позиций, отличных от собственно исторических. "Земная история, — заявляет К. Ранер, — всегда остается областью незаконченности, двусмысленности. Она получает свою однозначную интерпретацию лишь с помощью вечного суда[2]. В традиционной христианской эсхатологии доказывается, что под видимым течением исторической жизни скрывается ее действительная основа — нечто вечное, постоянное и неизменное. Этим вечным, постоянным и неизменным фактором, образующим метафизическую сущность истории, объявляется трансцендентное начало — бог. Историческое

---

[1] *Rahner K.* Zur Theologie der Zukunft. München, 1971. § 16—17. P. 73.

[2] Ibid. P.9.

развитие при таком подходе рассматривается в консервативных христианских теологических системах прежде всего как результат действия внешней и в то же время высшей по отношению к истории силы. Именно божественный абсолют выступает в этих системах одновременно в качестве субстанции и субъекта исторического процесса.

Леворадикальные теоретики Л. Бофф, Г. Гутьеррес и другие пытаются провести взгляд на человека как свободного и ответственного деятеля истории, активного субъекта исторического процесса. Преобразование истории необходимо предполагает одновременное преобразование как природы, так и человека. Идущая на континенте борьба представляет, по их мнению, значительный фактор становления человека как субъекта истории. Латиноамериканцы, указывал Г. Гутьеррес, участвуя в собственном освобождении, постоянно овладевают исторической инициативой, осознают себя творцами собственной судьбы. Они смотрят вперед в поисках общества, в котором будут свободны от всякого рабства.

Однако теоретики революционного демократизма в христианстве стремятся совместить учение о человеке как свободном самодеятельном субъекте с христианскими эсхатологическими взглядами на исторический процесс. Они пытаются доказать неразрывную связь земного (имманентного) и божественного (трансцендентного) начала в жизни человека. Человек как субъект деятельности, познания и исторического творчества выступает в их системах как живущий и действующий в нерасторжимой сфере мирского и сакрального. Теоретической основой этого совмещения служит методологический прием перемещения божественной деятельности в горизонты человеческой истории и встречное движение трансцендирующей человеческой практики. При помощи этого приема теоретики левого радикализма пытаются преодолеть противоречивость земного

и сакрального и одновременно сохранить их принципиальное различие. Человеческая история возвышается ими до божественной. В свою очередь, божественная история рассматривается как проявляющаяся в человеческой истории.

Последовательное развитие этой установки ставит теоретиков революционной демократии перед рядом сложных и даже неразрешимых в рамках религиозного мировоззрения проблем. Критический анализ данной противоречивой ситуации будет проведен нами позже. Сейчас же важно подчеркнуть, что позитивное значение этого методологического приема состоит в том, что он позволяет тесно увязать борьбу за социальное и национальное освобождение с религиозными ценностями и идеалами и тем самым создать необходимые идеологические предпосылки для включения в эту борьбу миллионов масс верующих.

Базовые церковные общины — народная церковь Латинской Америки

За последние годы на церковную иерархию стран Латинской Америки резко увеличилось давление широких масс через так называемые христианские низовые общины, или, как их еще называют в нашей литературе, "базовые церковные общины"[1]. Базовые церковные общины — это своеобразная форма демократической организации масс и социальное движение религиозного

[1] Comunidades eclesiales de base — это выражение с точки зрения правил перевода, чтобы не впадать в буквализм, следовало бы перевести "низовые церковные общины", но чтобы показать отличие этого своеобразного феномена от традиционного церковного прихода, мы будем их именовать "базовые церковные общины".

протеста городской и сельской бедноты против отживших социальных отношений.

Базовые церковные общины возникли в начале 60-х годов в наиболее бедных районах Бразилии, прежде всего в составе больших приходов, насчитывающих до 10 тыс. прихожан. Одной из причин появления этих общин был острый дефицит служителей культа. В странах Латинской Америки в среднем один служитель культа приходится на 7 тыс. католиков, в то время как, например, в США — на 880 человек, в Бразилии же это соотношение еще более разительно. В то время как население этой страны составляет более 120 млн человек, там практикуют всего около 13 тыс. священнослужителей. Поскольку одному духовному лицу не под силу обслужить такое количество верующих, последние начали организовывать небольшие ячейки по 10—30 человек. Во главе этих ячеек становился какой-либо грамотный мирянин, зачастую прошедший курс элементарного религиозного обучения. Действуя под руководством священника, он становился чем-то вроде "духовного пастыря" своей общины. Подобные общины получили в Латинской Америке большое распространение. Хотя нет точных данных об их количестве (в источниках называются цифры приблизительно 140—150 тыс.) и численности объединяемых ими верующих в различных странах континента, однако известно, что к концу 70-х годов весь континент стал полем их практической деятельности. Наибольшее количество их приходится на Бразилию, где они объединяют более 3 млн прихожан. Несколько тысяч общин имеется в Чили, Перу, странах Центральной Америки. В настоящее время деятельность базовых церковных общин координируется в масштабах всего континента. Уже состоялись две межамериканские встречи активистов общин: в Сан-Пауло (Бразилия, 1980 г.) и в Куэнке (Эквадор, 1984 г.). Таким образом, их можно рассматривать как крупную организованную силу, оказывающую большое влияние

как на политику национальных церквей, так и на органы государственной власти.

Создание базовых церковных общин зачастую осуществлялось по инициативе епископата и с санкции Ватикана. Руководство католической церкви связывало с деятельностью этих общин далеко идущие планы. Оно видело в них не только возможность смягчить остроту нехватки низового клира в Латинской Америке, но и мощный рычаг евангелизации населения, а также средство контроля за политической деятельностью, действенную форму сближения иерархии церкви с народными массами.

Базовые церковные общины были задуманы основателями как чисто просветительно-культурные организации. Перед их руководителями ставилась задача катехизации населения, проведения подготовительной части мессы, совершения обрядов и таинств, проповеди благочестивой жизни и другие чисто религиозные функции. Однако в силу того, что значительная часть членов базовых общин принадлежит к маргинальным и пролетарским слоям, в деятельности этих общин на первый план стали выдвигаться взаимопомощь их членов, совместное участие в определенных социальных акциях. Так, например, члены базовых церковных общин образуют ассоциации соседей, совместно строят дома, мосты, дороги, борются за справедливую оплату и лучшие условия труда, обеспечение транспортом для поездки на работу и с работы. На основе совместной деятельности люди проникаются духом коллективизма и взаимопомощи. Все это способствует пробуждению и развитию общественно-политического сознания ранее разобщенной, неорганизованной массы. Происходит постепенный отход членов общин от конформизма, пассивности, индивидуализма, пробуждается их классовая солидарность.

Члены базовых церковных общин начинают осознавать социальное значение своего объединения. Об этом

свидетельствует, в частности, "Руководство к формированию общин в сельской местности", подготовленное общинами департамента Гоко в Колумбии. В нем говорится: у нас есть свои проблемы и мы не можем ждать, что другие решат их за нас — никто не делает этого и не собирается делать. Действующие ныне различные якобы крестьянские группы, комитеты и т. д. стараются всем угодить, никого не обидеть из страха быть запрещенными и на деле служат существующей системе. Поэтому бессмысленно требовать их обновления или изменения. Мы, крестьяне, должны научиться понимать, что держащие в своих руках власть, которую дают им деньги, культура, оружие, авторитет, религия, почти всегда правят. Нам нужна собственная крестьянская организация. Если мы не организуемся, нами будут продолжать править.

Все базовые общины действуют приблизительно по одинаковой схеме. Члены общины собираются, как правило, раз в неделю. Читают Библию, поют псалмы, произносят молитвы, обсуждают какие-либо волнующие их проблемы. Например, смерть ребенка может вызвать разговор о плохом питании, отсутствии медицинской помощи, несправедливом распределении богатств. Эти факты они пытаются осмыслить с позиций Библии. В странах, где у власти находятся военные диктатуры, такие собрания носят тайный характер, проводятся с соблюдением всех правил конспирации.

Расширение круга деятельности в рамках базовых церковных общин не могло не сказаться на интерпретации их членами религиозной веры. Среди них укореняется социальное истолкование христианства. Как отмечает исследователь базовых церковных общин, социолог центра религиозной статистики из Рио-де-Жанейро Робейро де Оливьера, Евангелие в этих общинах воспринимается уже не как внеисторическая книга, а как послание надежды и руководство в построении "царства божьего", ре-

зультатом чтения которого должны стать конкретные действия.

От прежних религиозных ассоциаций эти общины отличает то, что их членами движет не буржуазно-христианская вера, ищущая лишь индивидуального спасения, а вера, тесно связанная с жизнью бедняков, для которых "царство божье" — это обет, уже начавший исполняться. Постоянно под влиянием социальных факторов происходит радикализация сознания членов этих общин. Дело в том, что громадное большинство членов базовых общин непосредственно сталкиваются с серьезными социально-экономическими и политическими проблемами: нехваткой питания, жилья, школ, с безработицей и т. д. Как справедливо отмечает Л. Бофф, "они на себе ощущают все недостатки нашего капиталистического общества: никакие институты не функционируют в их интересах: ни закон, ни суд, ни аппарат полиции, ни средства информации и коммуникации. ...Они ограблены и выступают в качестве объекта манипуляций"[1]. Анализируя механизм эксплуатации и угнетения, члены базовых церковных общин начинают все яснее осознавать, что все их беды являются в конечном счете следствием самой общественно-экономической структуры капитализма. Так в религиозные размышления и религиозную практику вторгается политика. Анализ экономической и политической реальности приводит членов базовых церковных общин к осуждению капитализма как с социально-классовых позиций, так и по религиозным мотивам, от имени христианской веры. Эксплуатацию и угнетение они интерпретируют как проявление социального греха, несправедливости по отношению к богу и его детям. Но и изменяя свои социальные функции, базовые церковные общины, по мнению одного

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 207.

из инициаторов их создания — Л. Боффа, не преобразуются в политическую общность. Они остаются тем же, чем и были раньше, — местом размышления о вере и совершения таинств. Заметное влияние на взгляды членов этих общин оказывают идеи социализма. Их взгляды порой представляют сплав идей социализма с христианскими понятиями добра, справедливости и т. д. Члены церковных общин, отмечает Л. Бофф, принимают идеи марксизма как орудие самозащиты от капиталистической системы в борьбе за свое освобождение.

Таким образом, базовые церковные общины образуют совершенно уникальный феномен взаимодействия религиозной и политической сторон жизни христианина. С религиозной стороны, как выражается Л. Бофф, "он освящается и питается верой", "здесь он слушает божье слово, которое затем передает своим братьям". С политической же стороны — он действует и воздействует на других индивидов, конкретно применяет свою веру и реализует задачу спасения. Отсюда базовые церковные общины и не могут истолковываться только как простой инструмент, при помощи которого церковь связывается с народом и евангелизирует его. Они выступают как новый оригинальный способ жизни христианской веры, организации социальных общностей на базе общего вероучения, обрядов, управления, осуществляемого мирянами.

Участие в деятельности базовых церковных общин воспитывает самосознание народных масс. Эти общины, по мнению христианских революционных демократов, являются тем местом, где осуществляется реальная демократия, где все члены общины участвуют в обсуждении вопросов и все решают сообща, где присутствует дух критики и демистификации. Члены этих общин желают жить в истине, то есть называть вещи своими именами: эксплуатация есть эксплуатация, диктатура есть диктату-

ра и т. д. В этом смысле общины применяют инструмент анализа, который прежде был монополизирован узкими специалистами — учеными. Таким образом, значение базовых церковных общин выходит за рамки религиозно-церковной деятельности и приобретает политическое значение.

Прогрессивные силы в христианских церквах Латинской Америки с момента возникновения базовых церковных общин включили их в сферу своих забот. Католические интеллигенты, теологи и священнослужители стали разрабатывать различные модели повышения уровня образования верующих, развития их политического сознания. Одним из первых обратил внимание на это чилийский католический деятель Пауло Фрейре. Избавление народа от нищеты и бесправия, по его мнению, может быть лишь следствием его собственных усилий, и для этого он должен быть грамотным, осознавать причины своего угнетения и видеть средства его преодоления. "Просвещение — осознание — свобода"[1] — таковы, по Фрейре, те необходимые ступени, которые должен пройти народ.

Революционные демократы поняли, какие огромные потенциальные возможности имеются в этом движении. "15 лет назад мы увидели, что бедняки вырастают во влиятельную общественную силу в Латинской Америке, они создали новую ситуацию в церкви, так как углубление их веры произошло через отличное от ортодоксального понимание учения Иисуса Христа"[2]. Прогрессивные силы в христианских церквах Латинской Америки связывают с деятельностью базовых церковных общин большие надежды. Они стремятся направить ее на переустройство несправедливых общественных отношений. Члены базовых цер-

---

[1] *Freire P.* La educacion como practica de la libertad. Santiago de Chile, 1969. P. 17.

[2] Latinamerica Press. 1983. 19.V. P. 5—6.

ковных общин, по их мнению, должны подавать пример социальной активности, стать символом свободы и действия, причастности ко всем общественным движениям.

Базовые церковные общины рассматриваются также как родившаяся на конкретно-историческом опыте Латинской Америки реальная форма единства действий всех трудящихся, независимо от их мировоззренческой ориентации. Как подчеркивал Л. Бофф, базовые общины — это не сектантские группы. Они открыты всему миру, обществу. Для них характерна социальная активность, но не в рамках узких конфессиональных организаций, а в гуще масс. Позицию Л. Боффа разделяет значительная часть леворадикальных теологов Латинской Америки. Итоговый документ Первой экуменической встречи по пастырской теологии стран Южного Конуса (Бразилия, июль 1981 г.), в которой участвовали деятели католических и протестантских церквей Латинской Америки, отмечал: ”Мы прежде всего считаем, что общины не должны превращаться в замкнутые группы, изолированные от народа, а их религиозный опыт и тепло внутреннего братства не должны поглощать их членов, чтобы они не забывали о судьбах своих сограждан”[1]. В качестве одной из важнейших задач выдвигается необходимость согласованных действий базовых церковных общин и других народных организаций, и в особенности тех из них, цели и стратегия которых носят политический характер. Нужно, говорится в документе, ”чтобы каждый христианин и различные группы верующих могли постепенно прийти к живому синтезу между верой и принадлежностью к церкви, с одной стороны, и своей классовой солидарностью и политической завербованностью — с другой”[2]. Радикализация политического со-

[1] Respuesta teologia a los desafios del cono sur Chile // America. 1982. № 80—81. P. 123.

[2] Ibid. P. 184.

знания членов базовых церковных общин отчетливо проявилась и на встрече активистов общин в Куэнке в 1984 г. В резолюции этой встречи, в частности, говорилось следующее: "Мы организуемся против угнетателей, против эксплуататорской системы, которая стремится разобщить нас и противопоставить самим себе"[1].

Одной из особенностей революционно-демократического крыла в "теологии освобождения" является вера его представителей в революционные потенции христианства в Латинской Америке. "Церковь — это не консервативный институт, как утверждают марксисты, по своей природе она революционна. Но ее природа зависит от социальных условий и внутренней ситуации в самой церкви"[2], — пишет Л. Бофф. По его мнению, разорвав связь с эксплуататорскими классами, церковь может включиться в борьбу за социальное и национальное освобождение. Революционные демократы считают, что именно сейчас идет интенсивный процесс социальной переориентации церкви. В своих размышлениях и практике (по крайней мере, в Латинской Америке) церковь проявляет внимание к требованиям своего времени и преодолевает ошибки прошлого. Огромную роль в социальной переориентации церкви, по мнению революционных демократов, играют базовые церковные общины. Они создают новую форму церкви — "народную церковь", которая в противоположность традиционной иерархизированной церкви лучше приспособлена к запросам жертв капиталистического общества. Для нее характерна связь с широкими народными массами, интересы которых она выражает.

Идеологами левого радикализма в христианстве предпринимаются попытки теологического обоснования фундаментальной роли базовых общин в создании "народной

---

[1] AL AC. 1984. IX. P. 18.

[2] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La theologie de la liberation. P. 192.

церкви". Базовые церковные общины, по определению Л. Боффа, — это "народ божий", находящийся в процессе движения. Их существование бросает вызов иерархии, которая монополизировала в своих руках сакральную власть. После многих веков молчания этот народ наконец взял слово, активно участвует в религиозном движении. Он восстановил церковь в ее истинном значении. Церковь есть дар Христа, который мы получаем с благодарностью. Но она выступает также как человеческий ответ на этот дар. Отсюда вытекает определение базовых церковных общин как конкретизации исторической церкви Иисуса Христа.

С точки зрения революционных демократов, базовые общины представляют собой первый опыт создания церковной организации, в деятельности и управлении которой активная роль принадлежит мирянам. Однако поскольку католическая догматика проводит резкое разграничение функций в религиозных организациях между мирянами и священнослужителями, утверждая, что только последние непосредственно связаны с богом, являются его представителями на земле и обладают правами распределения благодати, совершения таинств и т. д., то для обоснования своего учения о "народной церкви" революционные демократы требуют пересмотра католической догматики и в этом вопросе. По их мнению, священное писание не предусматривает разграничения на священнослужителей и мирян. В переводе с греческого слово "мирянин" означает "член народа божьего" . В этом смысле священники, епископы и даже папа — это тоже миряне. Однако в католической церкви мирянам не отводится никакой роли в осуществлении сакральной власти, то есть они не рассматриваются как носители "церковности" в том, что касается создания символических сакральных благ и церковных общин. В базовых церковных общинах, которые состоят исключительно из мирян, все обстоит по-иному. Здесь миряне становятся истинными создателями церковной реальности, организации и мисси-

онерской деятельности, они помогают раскрывать, отыскивать бога во всей совокупности жизни, в движении, в борьбе, как и положено по теологическому канону.

Как и требуется правилами теологического канона, обоснование базовых общин в роли прототипа новой, ”народной церкви” проводится ссылками не только на священное писание, но и на церковную традицию. Иисус, апостолы и члены первых христианских общин, утверждает Л. Бофф, были людьми из народа. Базовые церковные общины продолжают эту линию в церкви. Они постоянно ощущают свою непосредственную связь с действиями Иисуса, апостолами, мучениками церкви, с пророческим движением.

Церковная иерархия, отстаивая единство и универсальность организации, утверждала, что в церкви должно быть единое вероучение, одни и те же таинства, одно и то же управление. Именно в этом, полагает она, и состоит принцип католичности. Базовые общины, так же как и иерархизированная церковь, обладают единым вероучением, таинствами и управлением. Но это единство основано как на внутренних, религиозных источниках, так и на внешней деятельности, вытекающей из их миссии. Миссия церкви, по мнению леворадикальных теологов, в том, чтобы осмысливать положение с позиций освобождающей веры, выступать на стороне обездоленных, бороться за их достоинство, помогать создавать жизнь согласно евангельским требованиям. Эти новые добродетели находят свое выражение в классовой солидарности, причастности к общественным решениям, постоянной взаимопомощи, критике злоупотреблений властью, защите преследующихся борцов за свободу, несправедливо посаженных в тюрьмы, уволенных с работы и т. д. Поэтому, считают революционные демократы, принцип католичности в базовых церковных общинах приобретает новое звучание: они связывают его с социально-классовыми оценками. Базовые церковные общины, утверждают

они, вписаны в социально-классовый контекст. Их члены — это бедные, эксплуатируемые. Но это совсем не означает, что эти общины проявляют односторонний подход к окружающему миру. Напротив, в их требованиях заложен принцип универсальности: они требуют справедливости для всех, прав для всех, причастности для всех. Следовательно, они не замкнуты на своих классовых интересах, поскольку их борьба дает возможность получить свободу всем. "Борясь за экономическое, социальное и политическое освобождение, они открывают перспективу полного освобождения в царстве божьем... Капитализм — в качестве системы неравных отношений — представляет препятствие для универсальности церкви в той мере, в какой реализует интересы только одного класса. Демократическое и социалистическое общество объективно создает лучшие условия для наиболее полного выражения католической церкви"[1].

Однако христианские идеологи революционного демократизма не хотят порывать связь и с традиционными церковными структурами. Их замысел состоит в том, чтобы на основе деятельности базовых церковных общин и соответствующего теологического обоснования превратить всю существующую церковную организацию в "народную церковь". Поэтому, по их мнению, базовые церковные общины не следует трактовать как параллельный институт, целиком противостоящий всей существующей церковной организации. Они противостоят только той церкви, которая вступила в союз с власть имущими, находится на службе эксплуататорских классов. Революционные демократы выступают за конвергенцию, слияние этих двух церквей. От этого, по их мнению, выиграют обе церкви: "народная церковь" базовых общин и традиционная иерархизированная

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 215.

церковь. Одна получает от другой символический капитал — сакральное содержание церковной жизни, связь с апостольской традицией и качество универсальности. Другая — преимущества включенности в народные массы, связь с человеческими проблемами на наиболее важных участках: справедливости, значимости, причастности. Таким образом, заключает Л. Бофф, базовые церковные общины и иерархизированная церковь — это не две рядоположные церкви, но одна и та же созданная Христом и апостолами церковь, которая в разделенном обществе сталкивается со специфическими проблемами и приобретает различные формы бытия.

Базовые церковные общины играют большую роль в политической жизни ряда стран Латинской Америки. В Бразилии, когда в конце 70-х годов военное правительство объявило о переходе к демократизации, оказалось, что ослабленные за годы репрессий политические организации не имели достаточно массовой базы для своей деятельности. Как отмечает бразильский социолог Л. Соусе, в это время вне церкви просто не было сил, способных стимулировать политическую жизнь. Спустя годы после провала христианской демократии в Латинской Америке базовые церковные общины взяли на себя ответственность за политическое формирование бразильского общества[1]. Члены базовых общин оказались в политических партиях, профсоюзах, причем не только на низовом уровне, но и на уровне руководства. Из их многолетней практики перенимаются даже организационные методы.

В Никарагуа базовые церковные общины осуществляли всемерную поддержку Сандинистской революции. И тогда, когда официальная церковь во главе с архиепископом Манагуа Обандо-и-Браво занимала

[1] Latinamerica Press. 1983. 7.IV. P. 7.

враждебную позицию в отношении Сандинистского правительства, базовые церковные общины продолжали оставаться надежными сторонниками революционных завоеваний. Попытка папы Иоанна Павла II настроить католиков против революционных преобразований в Никарагуа встретила решительное противодействие членов этих общин. Впервые за время своих визитов в страны, где распространен католицизм, Иоанн Павел II встретил в Никарагуа массовое осуждение проводимого им курса. "Мы хотим мира! Между христианами и революционерами нет противоречий! Единый фронт непобедим!" — скандировали участники полумиллионной демонстрации верующих на центральной площади Манагуа, прерывая выступления римского понтифика.

В Сальвадоре базовые церковные организации также получили широкое распространение и пользуются большим влиянием. В 1968 г. епископом Гавесом там был организован центр по подготовке руководителей, через который прошло более 15 тыс. человек. В этом центре изучались не только Библия и литургия, здесь будущие руководители общин получали первоначальные знания по медицине, сельскому хозяйству и т. д. В 1979 г. в Сальвадоре была образована первая массовая организация борцов против военно-фашистского режима — "Фронт объединенного народного действия". В него вошли представители крестьян, студенчества и преподаватели. Фронт считается первой организацией масс, созданной в лоне церкви.

На освобожденных партизанами территориях базовые церковные общины полностью солидаризуются со сражающимся народом. Архиепископ Сан-Сальвадора О. А. Ромеро поддерживал этот союз. После его убийства христианские общины фактически лишились поддержки руководства церкви. В условиях оппозиции со стороны большинства епископата, полностью игнорирующего пастырские нужды в контролируемых партизанами зо-

нах, стала ощущаться необходимость в новом руководящем центре.

В августе 1980 г. возникла национальная координация "народной церкви". Согласие покровительствовать этой организации и быть "духовными пастырями" "народной церкви" дали епископы С. Менда из Мексики и Л. Проиво из Эквадора. Реакционные силы Сальвадора ведут вооруженную борьбу против представителей базовых церковных общин. В 1977 г. бандиты из "Эскадрона смерти" Д'Эбюссона застрелили священника Р. Гранде за его попытки создать базовую общину в окрестностях Сан-Сальвадора. Незадолго до смерти Р. Гранде записал в своем дневнике: "Боюсь, что скоро Библия и Евангелие будут запрещены в пределах нашей страны, поскольку все страницы в них носят взрывной характер: они обличают грех. А если бы Иисус пересек границу — они арестовали бы его. Они потащили бы его в суд, обвинив в подрывной и неконституционной деятельности, объявив революционером, иностранцем, разносчиком причудливых идей, противных "демократии", то есть направленных против меньшинства. Они бы вновь распяли его"[1]. Организованные реакционными кругами гонения на активных функционеров базовых общин, попытки с помощью грубой силы подавить это движение придают жертвам террора ореол мучеников, многократно повышают авторитет как самих активистов, так и организаций в целом.

Консервативные деятели Латинской Америки прилагают значительные усилия, направленные на изменения социальной ориентации базовых церковных общин. Архиепископ Манагуа Обандо-и-Браво, выступивший после

---

[1] *Lernoux P.* Cry of the people the struggle for human nights in Latin America // The catholique church conflict with US policy. Benguin, 1982. P. 74.

свержения диктатуры Сомосы в союзе с внутренней контрреволюцией и американским империализмом, отстранил от руководства приходами десятки прогрессивных священнослужителей. По его инициативе на деньги, полученные из США, разработан проект переподготовки и обучения в течение двух лет 2 тыс. новых руководителей базовых общин.

Ватикан также прилагает значительные усилия для переориентации деятельности базовых церковных общин в Латинской Америке. Оценке роли этих общин в жизни церкви, с точки зрения ее руководства, посвящен специальный параграф документа Священной конгрегации по делам вероучения "Христианская свобода и освобождение" (апрель 1986 г.). В нем говорится: "С новыми церковными базовыми общинами или другими группами христиан, объединившихся для того, чтобы быть свидетелями евангельской любви, церковь связывает большие надежды". Однако, по мнению авторов этого документа, эти надежды могут быть оправданы только при определенных условиях. "Если они живут в истине и в единстве с местными церквами и универсальной церковью, являются истинным выражением тесного союза. Они верны своей миссии в той мере, в какой воспитывают своих членов в верности христианской вере, учительской власти, иерархическому порядку в церкви и в жизни, в таинствах. При этих условиях их опыт борьбы за интегральную свободу человека становится богатством для церкви в целом". Усилия Ватикана и консервативного руководства церквей в странах Латиноамериканского континента по социальной переориентации деятельности базовых церковных общин пока не принесли желаемых для них плодов. В настоящее время многие базовые церковные общины представляют собой боевые революционно-демократические организации.

"Теология освобождения" — новая ересь? Ватикан против "теологии освобождения"

Попытка революционных демократов, опираясь на социальное истолкование христианства, обосновать необходимость глубоких социальных преобразований в социально-экономическом и политическом укладе жизни стран Латинской Америки и активного участия в них верующих вызывает противодействие со стороны консерваторов и реакционеров всех христианских конфессий. Эта реакция выражается завуалированно в виде критики методологии теологической рефлексии, либо открыто критикуются социально-классовые установки представителей леворадикализма. Наиболее активными противниками "теологии освобождения" выступают правоконсервативные идеологи, прежде всего в США. Дж. Шэлл в книге "Теология освобождения" в Латинской Америке" стремится опровергнуть утверждения идеологов христианского революционного демократизма об ответственности империализма, транснациональных корпораций и диктаторских режимов за плачевное состояние экономики стран Латинской Америки, нищету, голод и бесправие. Он заявляет, что "теология освобождения" сама является причиной слабого развития стран континента, поскольку она вызывает отклонения энергии и ума людей от реальных причин и лучших средств помощи бедным не только в их бедности, но и для развития личности в целом"[1]. Концепции коренных социальных преобразований американский теолог противопоставляет уже дискредитировавшую себя концепцию капиталистической индустриализации под эгидой США.

Противники "теологии освобождения" стремятся

---

[1] *Schall J. V.* Liberation theology in Latin America // Liberation theology. San-Francisco, 1982. P. 87.

преуменьшить ее влияние на Латиноамериканском континенте, представить ее представителей как небольшую группу ”заблудших” одиночек, не имеющих прочной социальной базы, пытающихся внедрить в сознание католиков Латинской Америки идеи, заимствованные ими в европейской и североамериканской теологии. При этом они ссылаются на то, что наиболее видные представители ”теологии освобождения” — Г. Гутьеррес, Л. Бофф, Э. Дуссель и другие — получили теологическое образование в Европе. Не упускают они и возможности спекулировать на том обстоятельстве, что значительную прослойку радикально настроенных священнослужителей в Латинской Америке составляют североамериканские и европейские миссионеры. ”Очень многие авторы, занимающиеся религиозными проблемами Латинской Америки в русле новоявленной школы ”освобождение”, имеют лишь косвенное отношение к этому континенту, несмотря на то что они родились здесь или носят типичные латиноамериканские имена”[1], — пишет американский иезуит Дж. Шэлл. Аналогичную идею пытается протолкнуть и профессор католического университета в Буэнос-Айресе Ф. Андрэ-Венсан. ”Не является ли ”теология освобождения” южноамериканским эхом теологических утопий, рожденных старушкой Европой? ”Теология освобождения”, по его словам, развивается в русле современной (европейской. — *Авт.*) философии, и все они несут на себе ярлык ”Сделано в Германии”[2]. Идея, которой руководствуются сторонники концепции чужеродности ”теологии освобождения” латиноамериканскому католицизму, предельно ясна. Лишая это течение социальных истоков, его стремятся представить лишь ”уродливой аномалией”.

---

[1] *Schall J. V.* Liberation theology in Latin America // Liberation theology. San-Francisco, 1982. P. 6.

[2] *André-Vinsent Ph.* Liberation theologies // Liberation theology. P. 192—193.

Дискредитация "теологии освобождения" осуществляется и по другим направлениям. Так, западногерманский теолог Г. У. Фон Бальтазар, признавая "местное" происхождение "теологии освобождения", отказывает ей в статусе "католичности", то есть всеобщности, на том основании, что она претендует на объяснение христианского опыта революционной борьбы лишь на Латиноамериканском континенте. "Любая теология, — утверждает профессор, — сформулированная в условиях определенной культуры или эпохи, должна, если она действительно является католической, быть приемлемой в своих центральных положениях для всех местных церквей. "Теология освобождения" не может быть исключена из этого правила"[1].

Недовольство социальной заостренностью теологических систем левого радикализма высказал известный западногерманский теолог Г. Кюнг. "Из христианского благовестия, — писал он, — ныне выводят всевозможные постулаты — от национализма до выборности народных представителей. Определяемая политическими схемами мышления, современная критика общества объявляется почему-то "категориями христианского евангелия"[2]. С аналогичных позиций выступают идеологи консерватизма в ряде православных и протестантских церквей в странах Западной Европы. Так, видный французский православный богослов и общественный деятель О. Клеман и член Национального синода Национального совета реформатской церкви Франции Ж. Эллюль, с симпатией отзывающиеся об определенных сторонах современной леворадикальной теологии, в которой, по их словам, слышатся голоса библейских пророков против эксплуататоров,

---

[1] *Balthasar H. U.* Von Liberation theology in the light of salvator history // Liberation theology. P. 132.

[2] *Hung H.* Existirt Gott? München — Zurich, 1984. P. 13.

"подавляющих и мучающих", вместе с тем постоянно указывают на опасные стороны "социального запала" сторонников леворадикальной теологии, которые, по их мнению, начинают с усиленного подчеркивания гуманизма Христа и заканчивают подменой его неким коллективным Христом и превращением христианства в этику революционного мессианизма и коллективизма. Леворадикальная теология, по мнению Ж. Эллюля, отрывает человека от трансцендентного, замыкает его в пределах земного бытия. Все рассуждения представителей леворадикальной теологии сводятся в конечном счете к одному принципу — "ceci" — достаточно само по себе. Служение людям достаточно само по себе, и нет необходимости истолковывать его как служение богу. Историчность Иисуса достаточна сама по себе, и нет необходимости признавать его истинное происхождение от отца и бога и т. д. С точки зрения Ж. Эллюля, в данной теологии теряется всякое значение эсхатологической надежды и человеку предлагается надеяться на самого себя, на свои собственные практические действия.

Представители консервативного направления христианской идеологии выступают против обмирщения, заземления религиозных понятий. Они стремятся подчеркнуть их "вертикальный", иллюзорно-мифологический аспект, религиозное значение. Благотворительность Христа, по словам Ж. Эллюля, не является простым служением людям, а имеет чисто сверхъестественное содержание и сверхъестественный источник. "Грех" — это не моральная, а религиозная категория. "Термин "грех" используется в священном писании не для удобства разъяснения каких-то чисто житейских проблем, а в подлинно религиозном смысле — как отпадение от бога. Любовь и милосердие в священном писании отождествляются с набожностью. Поэтому любовь к ближним нельзя ставить рядом с любовью к богу, ибо она вторична, хотя и

подобна. Практиковать милосердие, сострадание означает (с точки зрения священного писания) проявлять реальную, а не формальную набожность, быть серьезным в поклонении богу... И далее, Иисус ориентируется на служение богу, а не человеку. Во всех текстах священного писания красной нитью проходит мысль, что не может быть любви для других, сострадания, служения, если нет почитания бога, молитвы, действия благодати"[1]. Таким способом консервативное крыло христианских церквей стремится изменить направление активности верующих, направить ее из сферы социального переустройства в чисто религиозное русло.

Консерваторы стремятся устранить массы верующих из политической жизни, помешать их активному участию в антиимпериалистической и антимонополистической борьбе, воспрепятствовать деятельности левых течений в религиозных организациях. В своей интерпретации христианства они критикуют теоретиков левых движений за их попытки установить тесную зависимость между религиозной и мирской сторонами жизни христиан, деятельностью по "спасению" души и социально-экономическими преобразованиями. Коренная ошибка теоретиков левых движений, с точки зрения консерваторов, заключается в абсолютизации мирского существования человека, "фундаментализации человеческой историчности". Исторический подход неправильно ориентирует усилия людей. Он нацеливает их на борьбу с частными проявлениями человеческого несовершенства — историческим злом и уводит в сторону от главной проблемы человечества — борьбы с первопричиной всех зол и несправедливостей — первородным грехом. Консерваторы требуют, чтобы христиане сохранили дистанцию по отношению к историческим ценностям, изолировали веру в бога и учение о боге от области социальных отношений.

[1] *Ellul G.* Idéologie marxiste chrétienne. P., 1979. P. 95, 97.

Истинная сущность христианства, с точки зрения идеологов консерваторов, состоит в утверждении сверхъестественной природы спасения.

Идеологи консервативных сил в христианских церквах, опираясь на ортодоксальную спиритуалистическую концепцию христианства, отрывают "царство божье" от земли, чаще всего противопоставляют его всему земному. "Царство божье", утверждают представители этого направления христианской идеологии, — это не совершенное общество с высокими уровнями развития материальной и духовной культуры, осуществляющее принципы социальной справедливости. Создание такого общества находится вне исканий "царства божьего". "Царство божье" — это духовно-нравственное состояние человека. Христианин, заявляет православный идеолог из Франции О. Клеман, не может в качестве истинно христианской позиции в мире называть действенность, достижение практических результатов хотя бы потому, что он не знает, в чем состоит подлинный критерий этой действенности. Пасхальное таинство убедительно показало, что настоящая победа может быть достигнута через наибольшее из поражений. Но христианин не может и отказаться от ориентации на достижение практических результатов в своих замыслах и делах. Истинно христианская позиция, с точки зрения О. Клемана, может быть выражена двумя терминами — это "служение" и "поддержание" верности. "Мы постоянно вовлечены в борьбу против насилия и лжи, которые в истории никогда не кончаются. Но мы также должны быть уверены в том, что всякое, и даже земное, поражение может способствовать творению в жизни. В конечном счете ведь поражение это есть мученичество, которое представляет историю открытой к благодати"[1].

Но если христианин не может отказаться от активной

---

[1] *Clement O.* La revolté de l'ésprit. P., 1979. P. 171.

жизненной позиции, то какова цель, каков смысл его деятельности в современном секуляризованном мире? "Мы должны принять без оглядки христианскую цель, так сказать, принять Евангелие личностей точно таким же образом, как это делали христиане первых веков, — отвечает на этот вопрос О. Клеман и продолжает: — Это не ностальгия по прошлому. Такое христианство со всей силой выступает против упрощений, сводящих все к формальности, а ратует за наполнение всей жизни богатым духовным содержанием завоевания святости. Созерцание, бескорыстие служения, литургическая красота — только такое присутствие духовного может помешать тотализированному, разбить идеологии, противостоять техническим фатальностям"[1].

Следует отметить, что позиции консервативных кругов в протестантской и православной церквах Западной Европы и США по отношению к "теологии освобождения" в основном совпадают с позицией консервативных идеологов и высшего руководства католической церкви. Их критика идеологии левого радикализма в христианстве в значительной мере предвосхищала последующие нападки Ватикана на революционно-демократическое крыло "теологии освобождения".

Одной из задач христианских революционных демократов является создание и обоснование новой системы самооценок для людей труда. Леворадикальные теологи стремятся сформировать убеждение, что бедные — это привилегированный слой христианской церкви. По мнению Л. Боффа, бедные, естественные носители "царства божьего", это те, кто "переживает надежду, кто должен достичь будущего". С точки зрения представителей этого направления в христианской идеологии, подход к понятиям "бедные", "бедность" должен носить не только чисто религиозный, но и социально-политический характер. "Бедные" — это народные массы,

[1] *Clement O.* La revolté de l'ésprit. P., 1979. P. 172.

новый исторический субъект, который способен решить вопрос о собственном предназначении в будущем обществе"[1].

Вынужденные считаться с популярной среди широких масс верующих позицией левокатолических кругов, представители официальной церкви утверждают, что единственный политический выбор, с которым связана социальная этика христианства, — это любовь и служение бедным. В выступлениях по социальным вопросам, энцикликах, посланиях Иоанн Павел II не перестает повторять, что "церковь, если она хочет быть верной Христу, должна быть церковью бедных". В этом же духе высказываются и другие идеологи католицизма. Они стремятся доказать, что и в средние века, и в новое и в новейшее время церковь выступала на стороне бедных. "И сегодня, — утверждает Ж. Комблэн, — только церковь создает им возможность войти в историю. Вне церкви бедные не будут признаны и не приобретут собственного лица, а трансформируются в массу"[2].

Идеологическим обоснованием данной ориентации должна служить так называемая "теология бедности". В последние годы отчетливо выявилась попытка создания целостной системы теологической аргументации, сформированной в соответствии с принципами построения самостоятельной теологической дисциплины (работы П. Биго, Ж. Комблэна, М. Молла, Ф. Лорена и других).

Как и в других подобных случаях, создатели "теологии бедности" стремятся показать, что христианская концепция бедности формируется еще в Ветхом и Новом завете и получает свое наивысшее развитие в церковной традиции. Однако идеологи консерватизма стремятся выхолостить из понятий "бедные", "бедность"

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 21.

[2] *Comblin J.* Théologie de la révolution. P. 211.

реальное социальное содержание, придать этим понятиям абстрактный, даже мистический оттенок. Церковь бедных, подчеркивают они, не есть церковь класса или касты. Поэтому предпочтительный выбор церкви в пользу бедных не ограничен определенной категорией людей, но является открытым для всех, кто хочет оставить путь греха и обратить свое сердце к богу. Иначе говоря, нужно "завоевать богатых на сторону бедных". Церковь, утверждал папа Иоанн Павел II, не хочет служить тем, кто создает социальное напряжение или стремится использовать борьбу за политические цели, борьбу за власть. "Далекая от того, чтобы быть символом партикуляризма, церковь обнаруживает универсализм бытия и своей миссии. Этот выбор не является исключением. Однако имеются основания, по которым церковь не может выражаться с помощью социологических категорий или идеологических редукций, вопреки тем, кто объясняет это предпочтение выбором и конфликтной природой"[1]. Понятия "бедные", "бедность", с точки зрения идеологов консерватизма, выражают не социальные реалии, а прежде всего духовно-нравственное состояние. Они, подчеркивается в документе, тождественны понятию "нищие духом".

Истолкование бедности по преимуществу как духовно-нравственного состояния человека направлено на дискредитацию идеи классового деления общества. "Разве нет в наши дни по всему миру множества богатых людей, которые ужасающе бедны?! — восклицает Иоанн Павел II в своем новогоднем послании 1985 г. — Нет ли людей богатых материальными благами, властью, славой и тем не менее бедных? Бедных по причине великой пустоты своего сердца, которое не открыто своему ближнему"[2]. Таким образом, людям, которым нечего есть,

[1] L'Osservatore Romano. 1985. 7.I.
[2] Ibidem.

которые лишены работы, крова, испытывают эксплуатацию и угнетение, пытаются внушить, что их положение не так уж плохо, раз они верят в бога, являются "нищими духом". "А разве нет бедных людей, испытывающих материальные лишения, преследуемых, угнетаемых, но богатых тем внутренним богатством, которое берет начало в сердце сына человеческого", — продолжает глава Римской церкви.

Выдвигаемый руководством католической церкви лозунг "предпочтения, отдаваемого церковью бедным", будучи социально истолкован идеологами "теологии освобождения" в условиях классовой борьбы, ударил по интересам его авторов. В интерпретации революционных демократов этот лозунг означал призыв церкви поддержать рабочих и крестьян, национальные меньшинства в их справедливой борьбе против эксплуатации и угнетения. Наиболее консервативные деятели церкви давно выступали за удаление этого лозунга из идеологического арсенала, считая, что он может принести больше вреда, чем пользы. В настоящее время предпринимается попытка заменить его похожим, но более расплывчатым и менее обязывающим к конкретным действиям. Эта попытка была осуществлена во время визита бразильского епископата в Ватикан в марте 1986 г. Во время аудиенции Иоанн Павел II заявил, что новым призывом католической церкви в развивающихся странах должна стать "предпочтительная любовь к бедным". Комментируя это нововведение в беседе с журналистами, представитель Ватикана отмечал, что "оно призвано подчеркнуть моральный, в отличие от политического, характер предпочтения церкви бедным"[1]. Он добавил также, что эта небольшая перестановка акцента знаменует растущую озабоченность церкви не только материальной бедностью, но и духовными формами ее выражения.

[1] International Herald tribune. 1986. 17.III.

Подменой реальной социальной проблемы бедности ее моральной трактовкой как бедности духовной консерваторы стремятся снять вопрос о классовой борьбе как кардинальном средстве ее решения. Классовая борьба характеризуется главой церкви как одно из проявлений "греха" — насилия. Выступая 5 марта 1985 г. перед крестьянами в Панаме, папа призывал их "в поисках справедливости и личного счастья не позволять втягивать себя в соблазн "насилия", будь то партизанская война или эгоистическая борьба классов, "ибо не таков путь Христов, путь его церкви и нашей христианской веры". К чему ведет насилие? — задает вопрос Иоанн Павел II и отвечает: "Оно лишь умножает напряжение и увеличивает расстояние между социальными группами, обостряя общественные кризисы, и неизбежно заканчивается пролитием крови"[1]. Конечно, не следует абсолютизировать классовую борьбу как единственный способ разрешения социальных противоречий. В историческом процессе, в общественных отношениях не меньшее, а, может быть, большее значение имело классовое сотрудничество, и можно согласиться с папой Иоанном Павлом II, что в применении насильственных методов борьбы заложены антигуманные потенции. Поэтому следует, если существует такая возможность, избегать применения насилия.

С точки зрения идеологов консерватизма, наилучшим средством решения проблемы бедности является милосердие. Милосердие — это одна из центральных категорий в социальной этике христианства. Традиционная теология понимает под милосердием любовь к ближнему, которая проявляется в нищенском подаянии, благотворительности. Идеологи левокатолического движения придали понятию "милосердие" социальное зву-

---

[1] Jean Paul II in America Central 8—9 mars 1985 (integrale des discours). P., 1983. P. 96—97.

чание. Истинное милосердие, с их точки зрения, — это активность, направленная не на отдельного человека, а на все общество. Быть милосердным — значит стремиться создать такие общественные условия, которые сделали бы ненужным нищенское подаяние, благотворительность. Создание же таких условий возможно только на основе коренных социально-экономических и политических преобразований. Поэтому революция есть лучшее средство для реализации любви к ближнему и осуществления милосердия.

Характерной особенностью идеологии консерватизма является стремление перенести решение социальных проблем в религиозно-мифологическую плоскость. Все отношения людей, включая экономические и политические, утверждают идеологи консерватизма, имеют аспект таинства. Первопричиной бедности, угнетения, дискриминации и других форм несправедливости является первородный грех. Совершив грех, человек отдалился от бога. Иисус Христос своей жизнью и смертью на кресте восстановил союз бога и человека, положил начало его существованию как таинственной и пасхальной реальности. Если бы Иисус организовал политические акции, встал во главе партизанской войны, он не изменил бы сознания и общественных структур. Христос мог совершить чисто политическую миссию, лишь сакрализовав ее. Таким образом, Христос выбрал самые бедные и самые действенные средства. Он проповедует молитву униженных и практикует ее сам, советует также поститься. "Пост (воздержание) и молитва, — по словам Ф. Лорена, — две невидимые армии, обеспечивающие победу над силами зла"[1]. В качестве привилегированного средства борьбы называется также слово. Через слово Иисус стремится освободить человека и войти в его сердце. "Следует также

[1] *Laurent Ph.* L'église et les pouvres. P., 1985. P. 33.

сказать о любви как активной силе преобразования сердца и единства между людьми. Это средство требует любить других, как отца любил его сын и как сын любит нас. С любовью мы достигаем наивысшей веры, поскольку она приводит нас к таинству креста"[1].

Милосердие (с позиций этой концепции) рассматривается как борьба с последствиями первородного греха, "освобождение человека от всех идолов и всех следов гнета, которые порождают эти идолы". Быть милосердным, утверждает П. Биго, — это значит постоянно созерцать Христа, концентрировать свое внимание на мистических аспектах его жизни, на его внутреннем таинстве. Те, кто хочет толкнуть церковь на путь революции, ссылаются, так же как и Иуда галилеянин, на великие принципы. Покрывая человеческие начинания одеждой святости, они подчиняются искушению склониться перед земными силами и создать из них кумиров. Миссия церкви, по мнению П. Биго, состоит в том же самом, что делал Иисус Христос, — открывать людям единого бога, бороться против постоянно возрождающихся идолов, власти денег, которые опутали человечество: богатства, власти, плоти и т. д., и, таким образом, примкнуть к освобождению, к миру бедных. Так решение проблемы бедности и других проблем социальной справедливости переносится идеологами консерватизма в потустороннюю область. "Мы называем спасением, так сказать полным освобождением, воскресение, то есть пасхальное движение к конечной эсхатологической реальности. Воскресение означает конец всякой эксплуатации, всякого господства, всякого отчуждения"[2].

Выступления идеологов консерватизма инспирируются Ватиканом. Борьбу против "теологии освобождения"

---

[1] *Laurent Ph.* L'église et les pouvres. P. 34.

[2] *Bigo P.* L'église et la révolution du tiers monde. P., 1974. P. 108— 132.

Ватикан стремится представить как борьбу деидеологизированной, аполитичной церкви с попытками идеологизации и политизации христианства.

Выступая на открытии III конференции СЕЛАМ в Пуэбло, папа Иоанн Павел II заявил, что церковь должна жить в себе и для себя. Он предложил духовенству отказаться от политической деятельности. Защита церковью справедливости и прав личности, по мнению римского первоиерарха, должна осуществляться только в религиозных рамках, через убеждение людей в необходимости духовности, в изменении сознания. "Часто неправильно истолковывают природу христианства и миссию церкви. Их рассматривают не как способ включения "в царство божье" посредством веры и принадлежности к церкви, а как средство изменения структур и политико-социальное вовлечение. Там, где имеется такой тип вовлечения и борьба за справедливость, там якобы присутствует и церковь". "Освобождение, — заявил папа во время визита в Доминиканскую Республику (октябрь 1984 г.), — должно начинаться с освобождения от греха, морального зла, которое находится в сердце человека и является причиной социального греха, "структур угнетения"[1]. Эту позицию Ватикан продолжает отстаивать и развивать. "Действия христиан по созданию лучших условий земного бытия потеряют свое значение, если они разорвут непосредственную связь с сакральным. На первое место в христианской жизни следует поставить трансцендентную цель: евангелизацию мира и освещение истинного предназначения человека", — говорится в заключительном документе чрезвычайного синода католической церкви "Обращение к народу божьему"[2] (Рим, декабрь 1985 г.).

Данное назначение церкви вытекает из определенной

---

[1] Information catholique international. 1979. N 535. P. 11.
[2] L'Osservatore Romano. 1985. 8.XII. P. 5.

трактовки ее сущности. Авторы заключительного документа подчеркивают, что в этом мире церковь есть таинство, знак и структура объединения людей с богом и друг с другом. Понятие "таинство", разъясняют авторы подготовительного документа чрезвычайного синода, означает, что церковь есть не что иное, как выражение и обнаружение для людей таинства универсальной любви бога, интимного единства отца, сына и святого духа. Поскольку церковь есть таинство, она должна рассматриваться как инструмент святости, реализация конечного предназначения человека. Деятельность всех ее институтов должна быть направлена на осуществление этой святой миссии церкви. В заключительном документе особо подчеркивается эсхатологическая миссия церкви. Святая церковь, говорится в нем, имеет цель подготовки и очищения, чтобы мир слился с богом в будущем царстве.

Выступая на открытии III конференции СЕЛАМ в Пуэбло, Иоанн Павел II осудил "теологию освобождения", назвав ее параллельным учением, неприемлемым с церковной точки зрения и бесплодным для пастырской миссии. Ссылаясь на тезис папы о вреде параллельных учений и его указание на то, что Иисус не признавал позиции тех, кто смешивает дела бога с политической деятельностью, консерваторы (прежде всего епископы Аргентины, Чили, Уругвая) осудили идеи "теологии освобождения" как "теоретические спекуляции, которые вызывают смешение главных критериев веры". Идеологи консерватизма пытаются обосновать отказ от участия церкви в политической деятельности двумя доводами: первым — "практической необходимостью уберечь духовенство от гибели", вторым — теоретическим — "никто не может уничтожить эксплуатацию, пока не изменится человеческое сердце".

Значительную роль в борьбе против прогрессивных течений в католической теологии играет Священная

конгрегация по вопросам вероучения (бывшая Священная канцелярия), возглавляемая ныне реакционно настроенным западногерманским кардиналом И. Ратцингером. Конгрегация по вопросам вероучения долгое время не решалась предпринимать каких-либо дисциплинарных мер против представителей "теологии освобождения". Ведь представители "теологии освобождения" на деле проводили в жизнь широко разрекламированный Ватиканом "церковный выбор в пользу бедных". Однако с 1983 г. руководство конгрегации решилось отнести "теологию освобождения" к разновидности церковных ересей и начало кампанию преследования ее представителей. Сначала "дело Г. Гутьерреса", а потом и "дело Л. Боффа" подтверждали, что оно намерено вести бескомпромиссную борьбу со своими идеологическими противниками в рядах церкви.

О "деле Л. Боффа" говорилось выше. Несколько по иному сценарию развивалось "дело Г. Гутьерреса". Здесь кардинал И. Ратцингер сначала решил подключить перуанский епископат. В марте 1983 г. он потребовал от него доктринального расследования нового "опасного заблуждения", инспирируемого Г. Гутьерресом. В своем послании кардинал сформулировал обвинение из 10 пунктов, главный акцент в котором делался на недопустимости соединения марксизма и христианства в католической теологии и разрушения концепции "тождественности христианства". Истолкование Библии "по-марксистски", то есть в духе классовой борьбы, противопоставление богатых и бедных, по мнению И. Ратцингера, приводит не только к забвению пропагандируемого Евангелием духа любви, но и к противопоставлению церковной иерархии и рядовых верующих. Церковная иерархия квалифицируется как "сила угнетения". "Теология освобождения" в целом, заявил И. Ратцингер, коренным образом трансформирует содержание христианства, изменяет все формы церковной жизни и, следовательно, представляет

фундаментальную опасность для церковной веры. В перуанском епископате по поводу осуждения Г. Гутьерреса не было единого мнения, и в 1983 г. он не принял достаточно эффективных, с точки зрения Ватикана, мер против этого идеолога левого радикализма в христианстве. Нажим на перуанский епископат продолжался. Воспользовавшись очередным визитом епископов Перу в Рим, Ватикан потребовал от них осудить "теологию освобождения" и конкретно одного из ее создателей — Г. Гутьерреса. 26 ноября 1985 г. перуанский епископат в специальной декларации осудил некоторые стороны "теологии освобождения", находящиеся, по его мнению, в противоречии с учением церкви, подчеркнув, однако, что "теология освобождения" глубоко укоренилась в перуанской церкви и все более является знаком надежды и спасения для бедных и нищих слоев населения.

С еще большей последовательностью и настойчивостью руководство католической церкви ведет борьбу против никарагуанских священнослужителей, которые стремятся претворить в жизнь революционно-демократические идеи "теологии освобождения". Под прикрытием лозунга о деполитизации Ватикан и подстрекаемое им реакционное руководство католической церкви в Никарагуа потребовали от министров-священников покинуть свои посты. Будучи патриотами-революционерами, а также расценив эти требования как политические, священники не выполнили приказа и остались в правительстве. Никарагуанский епископат не располагал возможностью принудить их всех исполнить его распоряжения. В частности, это касается прежде всего Ф. Карденаля.

Дело в том, что Ф. Карденаль — член ордена иезуитов. Формально, по статусу этого ордена, его члены, занимающие политические посты, могут не подчиняться распоряжениям никарагуанского епископата. Такое распоряжение им мог отдать только региональный руководитель, провинциал ордена в Латинской Америке или же

генерал ордена иезуитов. Однако в этот момент сложилась такая ситуация, что руководство ордена оказалось в конфликте с Ватиканом из-за оценки ситуации в Латинской Америке и роли католической церкви в этой ситуации. Иезуиты всегда выступали как передовой отряд, действующий в интересах приспособления церкви к изменяющейся социальной обстановке. Правильно оценив характер современной революционной эпохи, иезуиты разработали тактику сотрудничества и диалога с различными революционными силами современности, в том числе и с марксистами. Но если в Западной Европе она носила довольно умозрительный характер и не шла дальше теоретических обсуждений, "диалога", то в Латинской Америке должна была привести к поддержке революционных выступлений масс. Однако стратегическая линия руководства католической церкви, тесно связанного в капиталистических странах с эксплуататорскими классами, противоречила такой логике развития. Ватикан требовал от служителей церкви не приспособления к изменившимся условиям, к революционному движению народа в Никарагуа, а поддержки контрреволюционных сил. Создалась довольно противоречивая ситуация: с одной стороны, иезуиты, поддерживая борьбу прогрессивных сил в странах, где установились военно-фашистские диктаторские режимы, исходили прежде всего из интересов церкви, а центральное руководство этой церкви — Ватикан — требовало ограничения этой деятельности. Корни этого противоречия и пути его разрешения в целом ясны. В условиях обострения противоречий в Латинской Америке (когда стоит вопрос: "Кто—кого?") задача защиты существующей социальной системы оказалась дороже защиты своих узкоцерковных интересов. Только этим мотивом можно объяснить, что церковь пошла на риск потерять значительную долю своего влияния среди рядовых верующих.

Реализацией этих установок Ватикана, как уже отмечалось, и явилось акцентирование на лозунге деполитизации церкви. Однако генерал ордена иезуитов П. Аррупе оценивал ситуацию по-иному. Он заявил, что аполитичность в смысле систематического отказа от присутствия в политической жизни совершенно невозможна для современных священнослужителей. Позиции П. Аррупе поддерживал и провинциал этого ордена в Центральной Америке С. Жерес. "Отец Жерес, — отмечала французская газета "Монд", — был известен своей поддержкой центральноамериканских иезуитов, обеспечивающих социальную справедливость по рецептам "теологии освобождения"[1]. В 1982 г. П. Децц, назначенный по рекомендации папы во время "болезни" П. Аррупе, смещает с поста провинциала ордена С. Жереса и назначает человека, придерживающегося консервативных взглядов. С этого времени нападки на Ф. Карденаля начали исходить уже из самого ордена иезуитов. В июне 1984 г. новый генерал ордена иезуитов Кольвенбах уведомил провинциала ордена в Центральной Америке о том, что Ф. Карденаль должен выбирать между обществом Иисуса и правительством"[2]. После отказа Ф. Карденаля выйти из правительства 10 декабря 1984 г. он был исключен из ордена иезуитов. Аналогичным дисциплинарным мерам подверглись и другие священники-министры. Ватикан не остановился на этом. Он пошел на применение к непокорным священникам высшей меры — лишения их сана. 21 января 1985 г. президент никарагуанской конференции епископов объявил, что священники-министры не могут выполнять свои священнические обязанности. Ф. Карденаль после исключения его из ордена иезуитов, опубликовал письма к "Моим друзьям", где заявил: "Мне тяжело это говорить,

---

[1] Le Monde. 1982. 23.II.

[2] La Nouvelle Osservatore. 1984. N 1031. P. 31.

но политика папы странным образом перекликается с агрессивной политикой Рейгана против Никарагуа. Этой мерой Ватикан пытается поставить вне закона сам революционный процесс... Дело революции для меня дороже, чем собственная жизнь, а от меня требуют, чтобы я от него отказался как раз в тот момент, когда моей стране угрожает большая опасность, исходящая от богатейшей страны мира"[1].

Кульминационным моментом борьбы Ватикана против революционно-демократического крыла "теологии освобождения" явилось опубликование конгрегацией по вопросам вероучения двух специальных документов — "Наставления относительно некоторых аспектов "теологии освобождения" (август 1984 г.) и "Наставление по вопросам свободы и освобождения" (май 1985 г.). К этим документам явно примыкает и пятая энциклика Иоанна Павла II "Доминум эт вивификантэм" ("Господь животворящий") (май 1986 г.). Все они органически связаны друг с другом. Первый — носит резко критический характер. Его цель — развенчать в глазах верующих идеи "теологии освобождения", подорвать ее авторитет. Задача двух других — сформулировать позитивную, с точки зрения руководства церкви, концепцию освобождения, противопоставив ее концепции христианских революционных демократов.

"Наставления" являются пространными документами, свидетельствующими о наличии в Ватикане серьезных опасений в связи с развитием революционных событий в мире, захвативших саму церковь и грозящих ей всякого рода осложнениями и расколами. Содержание этих документов и весь ход последующих дебатов по поводу их содержания свидетельствуют о намерении церковных верхов разделить "теологию освобождения" на "хорошую" и "плохую". Уже в первом "Наставлении" говорится о том, что имеются различные направления "теологии освобож-

---

[1] Цит. по: За рубежом. 1985. № 4. С. 15.

дения", что в нем исследуются произведения только того направления мысли, которое под именем "теологии освобождения" предлагает содержание веры и христианского существования в интерпретации, серьезно порывающей с учением церкви, более того, практически констатирующей отрицание этого учения. Эту линию раздела закрепляют два последующих документа.

Для чего же Ватикану потребовалось такое разделение? Видимо, здесь преследуются одновременно несколько целей. Прежде всего, авторы этих документов пытаются создать впечатление, что вопросы, которые поднимаются в "теологии освобождения", уже давно привлекли внимание руководства церкви. И церковь в своих документах дает их решение, свидетельствующее якобы "о заботе церкви об освобождении и человеческом возвышении". Поэтому-де ее "не следует обвинять в нейтральности и безразличии перед лицом трагической проблемы нищеты и несправедливости, свободы и освобождения". Само по себе обращение к этим проблемам, с точки зрения авторов документа, не содержит ничего предосудительного и является правомерным объектом теологической рефлексии. Более того, сам термин "теология освобождения" руководство церковью признает вполне приемлемым. Таким образом, Ватикан демонстрирует стремление не оказаться в стороне от развития революционных событий в странах Латинской Америки и во всем мире, напротив — поставить их под свой контроль. "Наставления" предостерегают от односторонности в понимании человеческого освобождения, от неясности, двусмысленности в его трактовке. Именно такую ошибку, с точки зрения авторов документа, совершают представители революционно-демократического крыла в католицизме. "Стремление к справедливости, — отмечается в нем, — перехватывается идеологами, которые затмевают или переворачивают подлинный ее смысл, противопоставляя борьбу народов за освобождение целям,

которые находятся в противоречии с истинной конечной целью человеческой жизни и проповедуют пути, включающие систематическое обращение к насилию в противоположность этике, основанной на уважении к личности"[1].

Руководство католической церкви стремится дискредитировать в глазах верующих революционно-демократическое крыло "теологии освобождения", представить его идеологов как вероотступников, разрушителей христианской морали, порвавших с католическим вероучением и, по сути дела, "впавших в смертный грех". Суть этого "смертного греха", по мнению авторов документа, состоит в том, что некоторые представители "теологии освобождения" якобы сводят Евангелие к чисто "земному", подменяют "всеобщее, кардинальное освобождение только частичным, социально-политическим освобождением", "освобождение от греха ограничивают только социальным грехом". "Отклонение здесь состоит не в том внимании, которое отводится политическому измерению библейских высказываний, — поясняют авторы документа, — а в том, что это измерение делается главным и исключительным", "все становится в перспективу земного мессианства". А это, в свою очередь, приводит к тому, что "смерть Христа получает исключительно политическую интерпретацию. Отсюда вытекает отрицание ее ценности для спасения и значение искупления", а значит, теряют свой смысл богослужение и совершение важнейших обрядов-таинств, в частности такого, как причащение, и т. п. Все это, заключают авторы документа, означает отрицание "радикальной новизны Нового завета" (по отношению к Ветхому завету), разрыв с самой традицией, "отрицание вероучения церкви"[2]. В итоге революционно-демократическое направление в католической теологии объявляется еретическим, несовместимым с учением церкви.

---

[1] La Civiltá cattolica. 1984. № 3323. P. 59.
[2] Ibidem. P. 64.

Причины такого вероотступничества и "морального падения", проповедуют авторы "Наставления", заключаются-де в некритическом восприятии теологами марксистских идей, "зачарованности" термином "научность" и связанным с ним принципом детерминизма в объяснении всех общественных явлений. Особенно сильное негодование вызывает у руководства церкви признание революционно-демократическим крылом "теологии освобождения" классовой борьбы как движущей силы исторического развития. Логика марксистского анализа, говорится в "Наставлениях", не разграничивает практику с концепцией истории, которая узаконивает эту практику. Анализ рассматривается как инструмент критики, а критика — не только момент революционной борьбы, но именно классовой борьбы пролетариата, выполняющего свою историческую миссию. Таким образом, истина сводится к практике, которая означает классовую борьбу. Эта концепция, продолжают авторы документа, неизбежно приводит к радикальной политизации веры и теологических суждений. Утверждения вероучения теряют трансцендентную ценность. Они начинают подчиняться политическим критериям, ставятся в зависимость от классовой борьбы — мотора истории. Закон классовой борьбы истолковывается как объективный закон. Он носит глобальный и универсальный характер. Ему подчиняются религия, мораль, культура и институты. Церковь также рассматривается как входящая в историю реальность, которая подчиняется закону детерминации и имманентного исторического становления. Такая редукция лишает церковь ее специфичности как распределителя благодати и охранителя таинств веры.

Вопрос о социальном выборе трудящихся масс, в том числе верующих, поднятый идеологами революционно-демократического крыла "теологии освобождения", в "Наставлениях" подменен вопросом о

мировоззренческих и философских основах марксизма. Защита "христианского учения", как мы видим, на деле оборачивается попыткой разрушить союз верующих и атеистов в борьбе за утверждение передовых социальных идеалов. Для этого противники "теологии освобождения" ставят знак равенства между социализмом, марксизмом, атеизмом и тоталитаризмом, отрицанием морали и человеческого достоинства. Искажая и передергивая факты, авторы документа пытаются представить марксизм как учение, направленное против свободы человеческой личности, поощряющее политическое насилие, аморализм.

При этом авторы "Наставлений" пытаются навязать такую логику рассуждения, согласно которой, связывая себя с атеистическим марксизмом, "теология освобождения" необходимо связывает себя со всеми этими антихристианскими ценностями и действиями. "Примечательно то, — пишут авторы документа, клеветнически оценивая учение основоположников марксизма, — что атеизм и отрицание человеческой личности, ее свободы и значимости являются центром марксистской концепции. Это есть заблуждение, которое непосредственно угрожает истине веры о вечном предназначении человека"[1]. Эту же мысль пытается внушить католической пастве в своей энциклике "Господь животворящий" Иоанн Павел II. "Стремиться объединить с теологией такие принципы анализа и критерии интерпретации, — заключают авторы документов, — означает попасть в разрушительное противоречие. Более того, это означает отказаться от духовной природы личности, поставив ее в подчиненное положение к коллективу, подчинить человеческое значение принципам социальной и политической жизни"[2].

[1] La Civiltá cattolica. 1984. № 3323. P. 57.

[2] Ibidem.

Дискредитация революционно-демократического крыла "теологии освобождения" является одной из целей авторов "Наставления". Как справедливо отмечали прогрессивные обозреватели ряда газет, выходящих в капиталистических странах, комментируя этот документ, его главная цель — отвлечь миллионы латиноамериканских католиков от участия в борьбе за социальное освобождение. В поощрении этого участия, с точки зрения Ватикана, и состоит главное "отклонение" "теологии освобождения".

Описывая взгляды и выводы представителей революционно-демократического крыла "теологии освобождения", авторы "Наставлений", несомненно, сгущают краски. Никто из представителей этого течения не делает тех радикальных выводов относительно догматов веры, которые им приписываются в "Наставлениях". Об этом недвусмысленно заявил один из виднейших представителей этого течения — бразильский теолог Л. Бофф. "Теология освобождения", по его словам, никоим образом не отрицает ни божественной природы Христа, ни искупительной ценности его смерти, ни мессы: как формы актуализации божественности Спасителя и его евхаристического присутствия"[1]. Что же касается марксизма, то "она интересуется им в той мере, в какой марксизм помогает лучше понять реальность эксплуатации и дает представление о возможности преодолеть антинародную систему, которой является капитализм"[2]. Характеризуя же свою личную позицию, Л. Бофф заявил: "Я не марксист. В качестве христианина и францисканца я выступаю за гражданские свободы, права на религиозную свободу и за благородную борьбу за справедливость"[3].

---

[1] L'Actualité religieuse dans le monde. 1984. N 15. P. 15.
[2] Ibidem.
[3] Ibid. 1986. N 33. P. 14.

Каждый вид теологии, по Боффу, вырастает в определенных условиях. Так, в замкнутой среде монастырской жизни возникла "теология мистицизма". Исходным пунктом "теологии освобождения" является жизнь и борьба беднейших слоев населения Латинской Америки. "Теология освобождения", считает Бофф, выражает интересы этих людей, добивающихся социальной справедливости. Для успешного выполнения своего христианского долга теологу необходимо разоблачать политические и экономические механизмы, которые порождают и поддерживают социальную несправедливость.

Как же выглядит позитивная, с точки зрения руководства церкви, концепция христианской свободы и освобождения. Освещению этой части проблемы, как уже отмечалось, посвящено второе "Наставление" Конгрегации по вопросам вероучения. Этот документ состоит из четырех глав: 1. Ситуация в современном мире. 2. "Драма греха". 3. Освобождение и христианская свобода. 4. За христианскую практику освобождения.

Современные движения, говорится в первой части этого документа, фиксируют политические и социальные цели. Они стремятся указать путь к ликвидации господства и провозгласить равенство и братство всех людей. В документе признается, что в этом направлении достигнуты определенные позитивные результаты: были отменены рабство и крепостное состояние, значителен прогресс в области прав человека располагать достояниями культуры, во многих странах закон признает равенство между мужчиной и женщиной, причастность всех граждан к осуществлению политической власти, осуждается расизм, как противоречащий праву и справедливости.

Однако, по мнению авторов документа, все эти завоевания человечества носят двусмысленный и даже призрачный характер. "Когда идет речь о покорении природы, об общественной и политической жизни или господстве человека над человеком, в индивидуальном или

коллективном плане, каждый может констатировать, что происходит не только прогресс в сфере первоначальных устремлений, но имеют место новые угрозы, новое рабство и новые заблуждения, которые возникают в то же время, когда развиваются современные движения освобождения".

Отчего же это происходит, задают вопрос авторы "Наставлений"? Ответ на этот вопрос у них тот же, что и на протяжении многих веков. Человек по природе — греховное существо. Его "спасение" — в единении с богом. Поскольку человек в процессе развития цивилизации отрывается от бога, переходит на позиции атеизма, он впадает в новые формы греха и бессилен что-либо изменить в этом мире. "Когда человек хочет освободиться от законов морали и стать независимым от бога, он не завоевывает свободу, а разрушает ее. По мере отхода от истины он становится жертвой произвола, братские отношения между людьми уступают место террору, насилию и страху. Марксистский атеизм, с точки зрения авторов документа, не дает свободы человеку, а порождает только ее иллюзию. Под влиянием этого учения человек забывает свою истинную природу и провозглашает себя причиной самого себя, то есть богом. Однако, по мнению идеологов католицизма, именно образ бога в человеке содержит основу свободы и значения человеческой личности.

Однако, вынужденные считаться с популярной среди широких масс верующих позицией леворадикальных кругов, авторы "Наставления о христианской свободе и освобождении" признают необходимость активной позиции христиан в современном мире. "От факта неравенства, которое бьет сегодня по миллионам мужчин и женщин, христианин не может убежать в надежде на блаженство в будущем мире. Эта надежда не должна ослаблять вовлечение в борьбу за прогресс в земном граде, но, наоборот, должна придавать ему смысл

и силу. Человеческое призвание к вечной жизни не исключает, а предполагает его назначение, взяв в свои руки то, что он получил от творца, со всей энергией и всеми средствами совершенствовать свою земную жизнь". Здесь же можно встретить и высказывания о миссии церкви, якобы вырабатывающей моральные нормы, которые должны регулировать человеческие отношения, основываясь на любви и справедливости. "Любовь, которую несет церковь, включает в себя также возможность действенных акций своих членов, направленных на создание временных благ, удовлетворяющих их надежды, необходимость проявлять заботу об их культуре и осуществлять освобождение от всего того, что мешает развитию личности. Церковь хочет добра человеку во всех его измерениях как члена града божьего и как члена града земного".

Правда, в тезисе об интегральном освобождении человека руководство католической церкви настаивает на абсолютном приоритете "града божьего", "града небесного". В "Наставлениях о христианской свободе и освобождении" оно стремится представить религиозную сферу жизнедеятельности человека в качестве главной, единственной имеющей подлинную ценность. Истинная сущность христианства, с точки зрения авторов документа, состоит в утверждении сверхъестественной природы спасения. Наиболее существенно в миссии церкви, продолжающей миссию Христа, подчеркивают авторы "Наставления", — евангелизация и спасение. Эта миссия церкви черпает свои истоки в божественном милосердии. Евангелизация — это призыв к спасению, дар бога. Благодаря божественному слову и таинствам человек освобождается от всякой власти греха, от власти дьявола, который его подавляет, и вступает в любовный союз с богом.

Обосновывая положение о том, что верующие не должны участвовать в социальных движениях, а церковь

и священнослужители — в политической борьбе, документы Ватикана, вопреки этим положениям, оставляют за собой, за руководством церкви право вмешиваться в политическую жизнь, давать свои оценки социально-экономическим и политическим порядкам.

В "Наставлениях о христианской свободе и освобождении" делается реверанс в сторону леворадикальных элементов в церквах Латинской Америки. Отвечая на их требования, авторы "Наставлений" отмечают, что церковь верна своей миссии, когда она изобличает извращения, рабство и угнетение, жертвами которых являются люди. Однако главная задача "мирского служения церкви" состоит в борьбе против прогрессивных революционно-демократических сил в католицизме и безбожного социализма. "Она верна своей миссии, — подчеркивается в документе, — и тогда, когда противостоит всем попыткам установить различные формы социальной жизни, где бог отсутствует. Наконец, она верна своей миссии тогда, когда осуществляет свое суждение по отношению к политическим движениям, которые хотят бороться против нищеты и угнетения с помощью теорий и практических средств, противоречащих Евангелию и самой природе человека". Среди таких теорий, от которых должны отказаться правоверные католики, руководство церкви прежде всего называет теорию классовой борьбы как движущей силы исторического развития и связанную с ней теорию социальной революции. Эта теория, по словам авторов "Наставлений", подчиняет человека иному закону истории, который отрицает его свободу. Идее классовой борьбы христиане всегда предпочитают путь диалога и сотрудничества.

Идее необходимости революционного преобразования социально-экономических и политических структур на Латиноамериканском континенте авторы "Наставлений" стремятся противопоставить реформистскую идеологию. Церковь отвергает "миф революции", который основан

на убеждении, что достаточно разрушить несправедливую систему — и общество станет более гуманным. Однако этот путь, по мнению руководства церкви, способен привести к тоталитарным режимам. Опасность "мифа революции", считают авторы документа, состоит также и в том, что он дискредитирует путь реформ, единственно возможный путь избавления от несправедливости.

В Латинской Америке, где в ряде стран правили военно-фашистские хунты, попрание всех демократических свобод, похищения, убийства приобретали массовый характер. В свое время, имея в виду репрессивные режимы в странах Латинской Америки и Африки, папа Павел VI в энциклике "Популорум прогрессио" признал за верующими право вооруженной борьбы против тирании. Авторы "Наставлений" не хотят вступить в прямое противоречие с "Популорум прогрессио". Они, как и принято в подобных документах, стремятся показать связь своего документа с этой энцикликой. Но, не отвергая этого положения "Популорум прогрессио", "Наставления" сопровождают его таким количеством условий и оговорок, что оно практически дезавуируется. В конечном счете в документе Конгрегации по делам вероучения настоятельно подчеркивается, что лучший путь — это "пассивное сопротивление", "ненасильственные действия".

В документах Священной конгрегации по вопросам вероучения также говорится о необходимости интегрального освобождения. Однако идея интегрального освобождения в интерпретации руководства католической церкви имеет смысл, прямо противоположный тому, который вкладывают в нее представители революционно-демократического крыла "теологии освобождения". Когда последние употребляют термин "интегральное освобождение", они делают упор на необходимость социального освобождения в "земном граде", на подготовку и осуществление "царства божьего на земле". "Царство божье" трактуется

ими не как запредельное образование, достичь которого можно только после смерти, но как то, что начинается уже здесь, на земле. "Царство божье" — это длящаяся реальность. Оно находится среди нас и осуществляется через нас. Это высокоразвитое в материальном и духовном отношении общество. "Христианская вера прямо нацеливает на конечное освобождение — свободу сынов бога в его царствии. Но это конечное освобождение включает в себя также и историческое освобождение как форму предвосхищения"[1], — подчеркивает Л. Бофф. С аналогичных позиций выступал и архиепископ из Сан-Сальвадора О. А. Ромеро. По его словам, современная церковь свою основную миссию, как и раньше, видит в приближении "царства божьего". Однако теперь эта древняя идея обличена в конструктивную форму. Сознавая, что осуществление "царства божьего" на земле всегда будет неполным и частичным, церковь тем не менее должна все силы посвятить этому великому делу. В нашей конкретной ситуации это означает бороться и добиваться правды и справедливости, бороться за политический, социальный и экономический прогресс. "Царство божье" на земле, с точки зрения леворадикальных теологов, — это общество, построенное в соответствии с основными принципами христианской морали. Создание такого общества, считают представители революционного демократизма, открывает большие возможности для духовного самоусовершенствования человека, ограничивает действие сил зла и в конечном счете приближает утверждение "царства божьего" в религиозном значении этого слова.

Данная установка предполагает, что для создания "царства божьего" наряду с деятельностью бога необходима и деятельность людей, посредством которой бог являет себя в исторической действительности. Через

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La theologie de la liberation. P. 18.

реализацию людьми божественного замысла осуществляется их сопричастность богу. Человек, действуя на благо других людей, одновременно служит богу. Такой подход придает религиозное значение конкретно-исторической деятельности человека. Он устанавливает тесную зависимость между деятельностью по преобразованию мира и спасением души. Борьба за улучшение жизни на земле признается не только достойной усилий христианина, но и непременным условием реализации его веры.

Документы Ватикана, направленные против "теологии освобождения", привлекли внимание не только в католическом мире, но и в других христианских церквах. Примечательна в этом плане позиция Русской православной церкви. В интервью корреспонденту итальянской газеты "Унита" 21 апреля 1985 г. митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Денисенко) заявил, что Русская православная церковь с горечью и глубоким состраданием наблюдает за трагическим положением народных масс во многих латиноамериканских странах, которое вызывает активное стремление латиноамериканцев добиться освобождения от всего того, что препятствует им жить, как подобает жить человеку, созданному по образу и подобию божьему. В этих условиях, считает митрополит Филарет, вполне естественно, что в Латинской Америке, где христиане составляют абсолютное большинство населения, происходит осмысление целей и борьбы за освобождение в контексте веры. Митрополит Филарет положительно оценивает стремления представителей "теологии освобождения". "Мы, — говорил православный иерарх, — не согласны с попыткой разделить веру и дела, поскольку вера всегда включает в себя и соответствующие ей дела, и если верно утверждение, что без жизни по вере не может быть самой веры, то также верно и обратное: без веры не может быть и жизни по вере. Мы ценим поэтому усилия "богословов освобожде-

ния", которые стремятся привести свою христианскую веру в соответствие с жизнью этой веры, так как вне христианской жизни теряет смысл и само понятие вера"[1]. Далее митрополит заявляет, что критика "богословов освобождения" должна быть доброжелательной, а не разрушительной, чтобы не нанести вреда той благородной цели, к которой столь самоотверженно устремляются наши латиноамериканские братья и сестры"[2].

Однако, судя по содержанию этого интервью, высокопоставленный иерарх Русской православной церкви считает, что эта критика носила негативный характер. В частности, справедливое его возмущение вызвала содержащаяся в "Наставлениях в отношении некоторых аспектов теологии освобождения" критика социалистических общественных отношений: "Мы полагаем, — отметил митрополит Филарет, — что целью ватиканского документа является намерение определить, соответствуют или не соответствуют учению Римско-католической церкви воззрения некоторых католических "богословов освобождения". Само собой разумеется, что это относится к прерогативе священноначалия Римско-католической церкви, и мы не считаем себя вправе касаться этого вопроса. Однако нас весьма удивило, что Конгрегация вероучения сочла возможным включить в этот документ материал чисто политического характера. Он содержит в себе бездоказательную и глубоко несправедливую оценку социалистического общественного строя, в создании и развитии которого участвуют десятки миллионов православных, католиков и протестантов в повседневном сотрудничестве с религиозными братьями и сестрами"[3]. "Размышляя о причинах обращения авторов документа к упомянутой теме и о большом месте, отведенном в нем

[1] Журнал Московской патриархии. 1985. № 6. С. 64.
[2] Там же.
[3] Там же.

для критики некоторых положений марксизма, — продолжает митрополит, — нельзя не прийти к выводу, что это сделано в попытке предостеречь католиков стран Латиноамериканского континента от выбора социалистического пути развития"[1].

Наряду с острой критикой социальной позиции авторов "Наставлений" в интервью митрополита Филарета содержится суждение, которое сближает его позицию с позицией консервативных кругов в католической церкви. Это суждение связано с интерпретацией "универсального спасения". Отмечая как положительный момент проводимую в "теологии освобождения" неразрывную связь веры и дел, веры и жизни, митрополит Филарет пишет: "К сожалению, у "богословов освобождения" встречается недооценка значения веры. Как пример можно привести недостаточное, по нашему мнению, внимание некоторых "богословов освобождения" к универсальному характеру спасения, принесенного на землю Господом нашим Иисусом Христом. Недооценка его универсальности приводит к сведению понимания спасения до категорий социального характера"[2]. Эта точка зрения вытекает из стремления православного иерарха отстоять целостность религиозного мировоззрения, избежать включения в его содержание взаимоисключающих принципов и установок.

Идеолог Русской православной церкви осознает, что, освящая революционно-преобразовательную деятельность народных масс, включая ее в содержание религиозной жизни, представители "теологии освобождения" попадают в неразрешимое противоречие. Последовательное развитие этих установок, превращающих человека из "раба божьего" в автономного субъекта деятельности, субъекта исторического творчества, в значительной сте-

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1985. № 6. С. 64.
[2] Там же. С. 63.

пени подрывает те устои, на которых основывается религиозное мировоззрение. Ведь если активную творческую деятельность рассматривать как проявление божественного в человеке, то именно совершенствование земной жизни, а не достижение загробного блаженства становится главной целью жизни человека. В таком случае может показаться мелким и несущественным особое, отдельное от этой революционно-преобразующей деятельности служение богу: исполнение обрядов, благотворительная деятельность и т. д. Религия при таком подходе оказывается перед угрозой обмирщения, теряет ореол сверхъестественного. Христианские ценности приобретают характер человеческих ценностей, а не божественных установлений. Человека нацеливают находить меру и критерий своей свободы и несвободы в самом себе, а не в боге. Он становится центром всей действительности, а мир воспринимается им как продукт его замыслов и деятельности.

Осуждение Ватиканом "теологии освобождения" было неизбежно. Обострение противоречий в Латинской Америке обусловили такой путь модернизации католицизма, который не мог не вступить в противоречие с официальным курсом руководства католической церкви, ориентированным на выполнение охранительных функций по отношению к капитализму. И хотя борьба с "теологией освобождения" ведется под флагом борьбы против левого клерикализма, за "чистоту" христианских ценностей и идеалов, на самом деле речь идет не об отстаивании "чистоты" христианства от чуждых ему идеологических наслоений. Анализ документов Ватикана убедительно показывает, что внутри католической церкви столкнулись две классовые позиции, две политические ориентации — высшей иерархии, тесно связанной с господствующими эксплуататорскими социальными структурами, и рядовых верующих, священников и теологов, выражающих интересы миллионов эксплуатируемых,

включенных в борьбу за социальное и национальное освобождение. И этот факт довольно ясно осознают наиболее дальновидные представители "теологии освобождения". "Дело обстоит не так, будто бы несколько теологов выступают против церковной иерархии, — заявил Л. Бофф в интервью североамериканскому журналу "Ньюсвик", — скорее существуют две параллельные иерархии, вплоть до Ватикана, с противоположными взглядами на мир"[1].

Проблема сотрудничества коммунистов и христиан

Радикально настроенные христиане, так же как и коммунисты, не могут безразлично относиться к использованию консервативными церковными кругами религии как контрреволюционной идеологии. Этим в определенной степени продиктовано их стремление к возможному сотрудничеству друг с другом. Особая роль в этом на Латиноамериканском континенте принадлежит "теологии освобождения".

Чем это вызвано? Отвечая на этот вопрос, прежде всего необходимо констатировать, что в условиях Латинской Америки миллионы участников революционного движения в силу специфики воспитания, низкого уровня образования, отсутствия развитого классового самосознания воспринимают окружающую действительность в религиозных образах и понятиях, руководствуются христианскими ценностными установками и идеалами. Поэтому и революционная идеология может быть доступна им в идеологической системе, в которой принципы научной, марксистской концепции революции будут сочетаться с элементами религиоз-

[1] Newsweek. 1984. 22.X. P. 37.

ного мировоззрения. Работа по переводу революционной теории на язык, доступный самым широким массам, как известно, и проделана представителями революционно-демократической тенденции "теологии освобождения". Как отмечал бразильский теолог Ф. Бетту, в силу того что латиноамериканского трудящегося долгое время воспитывали в антикоммунистическом духе, его нелегко убедить, что следует бороться за социализм. "Но если ему сказать следующее: слушай, дружище. Мы веруем в одного бога, являющегося отцом для всех нас. Если это так, то мы должны жить как братья, но в обществе, в котором мы живем, это братство, желанное для бога, не настоящее, его уничтожает расовая дискриминация, классовое неравенство, экономические противоречия, существование очень богатого меньшинства и очень бедного большинства. Поэтому, с нашей точки зрения, с точки зрения самих основ нашей веры, бороться за братство — значит бороться против положения, препятствующего социальному равенству, справедливости, свободе, уважению достоинства всех людей, независимо от их работы, цвета кожи, воззрений, — это они поймут"[1]. Таким образом, "теология освобождения" выступает как определенная форма решения вопроса о соединении марксизма с массовым стихийным движением, в настоящее время неспособным подняться до уровня научной теории и остающимся во власти религиозных верований, ценностей, идеалов. Это обстоятельство определило ту высокую оценку, которую дают революционно-демократическому крылу "теологии освобождения" коммунисты стран Латинской Америки.

В марксистских исследованиях по "теологии освобождения" неоднократно отмечалось, что данное направление в христианской идеологии играет прогрессивную

[1] Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. С. 222.

роль, и в частности подчеркивалось, что в острой идеологической борьбе, развернувшейся на Латиноамериканском континенте, "теология освобождения" выступает с критикой буржуазной идеологии, включая традиционное христианство, которое она прямо квалифицирует как опору режима угнетения и эксплуатации. Как правило, представители "теологии освобождения" искренне стремятся к сближению с марксизмом и видят в нем своего союзника. Более того, высоко оценивая марксистскую теорию, они стимулируют ее изучение, способствуют распространению марксизма в самых широких слоях населения, начиная от студенчества и школьной молодежи и кончая рабоче-крестьянскими массами.

Осознание общности социальных устремлений выступает стимулирующим фактором к сближению марксистов и христианских революционных демократов.

Политика раскола верующих проводилась консервативными христианскими кругами, в том числе и руководством католической церкви. Революционные демократы-христиане и марксисты противопоставляют ей политическую линию, призывающую к объединению в революционной борьбе всех людей доброй воли. Эта позиция со всей ясностью прозвучала во время бесед Первого секретаря Компартии Кубы Фиделя Кастро с представителем "теологии освобождения" бразильским теологом-доминиканцем Фреем Бетту. Во время этих бесед Фидель Кастро настойчиво и убедительно доказывал, что союз между марксистами и христианами в борьбе против американского засилья в странах Южной и Центральной Америки, против голода и нищеты, против господства реакционных режимов, в борьбе за социальный прогресс не только возможен, но и необходим. Возможность такого союза открывает нынешняя социальная ситуация, логика политической борьбы, массовые движения католических базовых общин.

Но коммунисты, так же как и представители "теологии освобождения", осознают, что прочный политический союз невозможно создать без общей платформы, опирающейся на солидную моральную, гуманистическую основу. Поиски такой платформы должны осуществляться в различных формах диалога марксистов и христиан — дискуссиях, собеседованиях, симпозиумах и т. д.

Идея диалога между марксистами и христианами постоянно наталкивается на противодействие как со стороны марксистов-догматиков, оценивающих диалог с христианами как отход от незыблемых положений учения научного социализма, так и со стороны консервативных деятелей и руководства католической церкви. В официальных церковных документах, в частности в документах специально созданного для контроля за проведением диалога органа Ватикана — Секретариата по делам неверующих, подчеркивается, что участники диалога — христиане во всех случаях должны сохранять верность Евангелию и миссии распространения его в мире. Первое требование не вызывает возражений: христиане в ходе диалога должны исходить из принципов своего вероучения, отстаивать свои мировоззренческие позиции. Но вызывает возражение отчетливо выраженное стремление Ватикана придать диалогу миссионерский характер. Оно нашло наиболее яркое выражение в энциклике Павла VI "Экклезиам суам" ("Своей церкви", 1964 г.). В этом документе папа Павел VI трактует диалог как особую форму миссионерства, "диалог спасения". Он подчеркивает, что смена человеческих ценностных приоритетов должна возвращать людей в лоно религии и церкви.

Этим заидеологизированным версиям диалога представители творческого марксизма и левые католические теологи противопоставляют свою концепцию диалога. С их точки зрения, диалог — это

специфическая форма межличностных отношений представителей различных политических, мировоззренческих и иных ориентаций, целью которого является сближение и взаимное обогащение сторон. Диалог предполагает признание равенства его участников, взаимное уважение ими взглядов и позиций друг друга, отказ от силового давления и иных форм принудительного воздействия. Диалог невозможен с позиций догматизма и монополизма. Он по своей сущности предполагает плюрализм мнений, ценностей и идеалов, идеологических и мировоззренческих систем. Дух диалога — это дух сотрудничества и взаимопонимания, он требует стремления понять позиции другой стороны и, поняв, постараться по возможности принять. Следовательно, у участников диалога должна быть выработана установка на взаимопонимание и взаимную уступчивость. Вместе с тем одно из обязательных условий диалога состоит в том, что каждый его участник отстаивает свои взгляды, а это, в свою очередь, предполагает, что он не обязан отказываться от своих представлений, идеалов, ценностей. Диалог — это не повод для того, чтобы акцентировать внимание на противоречиях между сторонами, но в то же время в ходе него важно их осознание и фиксирование. Участникам диалога следует четко представлять, что разделяет стороны, в каких вопросах они принципиально не могут пойти на компромисс, уступить друг другу.

Руководствуясь этими принципами, коммунисты не требуют в качестве предварительного условия для диалога и сотрудничества отказа верующих от их мировоззрения. В нынешних условиях Латинской Америки, обращает внимание Фидель Кастро, было бы большой ошибкой делать акцент на мировоззренческих особенностях воззрений христиан, которые, как и подавляющее большинство народных масс, оказываются непо-

средственными жертвами системы, подчеркивать различие, вместо того чтобы объединять в единой борьбе всех тех, кто стремится к установлению социальной справедливости.

Представители "теологии освобождения" согласны с позицией коммунистов в том, что диалог между христианами и марксистами должен вестись не по проблемам истинности мировоззрения сторон, а во имя практики освободительной борьбы, требований справедливости, бескорыстного служения обществу. Реализация этих требований, по мнению Фрея Бетту, и лежит в основе евангельской любви, является критерием проявления нашего человеческого существа и условием нашего спасения. Только в освободительной борьбе произойдет размежевание между сторонниками и противниками бога. Это сближает христиан и атеистов, взявшихся построить общество братства, в котором жизненные блага будут распределены равномерно[1].

Всякий диалог предполагает движение с обеих сторон навстречу друг другу. Значительным шагом верующих навстречу марксизму является разработка латиноамериканского варианта идеологии революционного демократизма — "теологии освобождения". Она позволяет коммунистам и христианам выработать общую платформу, включающую в себя признание абсолютного приоритета таких социально-политических и гуманистических ценностей, как ликвидация эксплуатации человека человеком, установление социального равенства, демократизация общественной жизни, ликвидация колониализма и неоколониализма, борьба за мир, за экологическое здоровье планеты, социальный прогресс и социализм. Марксизм, полагает, в частности, и Фидель Кастро, со своей стороны готов

[1] См.: Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. С. 67.

признать непреходящее значение тех традиционных нравственных ценностей, которых придерживается христианство. Мы можем подписаться под всеми заповедями бога, они очень схожи с нашими законами, говорил Фидель Кастро в беседах с Фреем Бетту. Церковь говорит "не укради", и мы строго придерживаемся этого принципа. Одна из отличительных черт нашей революции состоит в том, чтобы ликвидировать воровство, растраты и коррупцию. Если церковь говорит "возлюби ближнего своего, как самого себя", то и мы проповедуем дух братства между людьми, имея в виду человеческую солидарность, составляющую суть социализма и коммунизма. Если церковь говорит "не лги", то и среди того, что мы более всего порицаем, жестоко критикуем и отвергаем, — ложь, обман. Если церковь, например, говорит "не пожелай жены ближнего своего", то и мы считаем, что одним из этических элементов в отношении между революционерами является именно уважение семьи, уважение жены товарища, жены ближнего. Если, например, церковь провозглашает самопожертвование и воздержание, призывает к скромности, то и мы, заявляя о том, что долг революционера состоит в его готовности к самопожертвованию, к жизни воздержанной и скромной, утверждаем совершенно то же самое. Фидель Кастро подчеркивал также, что революционеров и христианских святых сближает их глубокая вера в правоту дела, способность к полному самопожертвованию.

Наиболее серьезным препятствием в развитии сотрудничества между христианами и марксистами является отношение к религии и атеизму. Атеизм — это органическая составная часть марксизма. Однако марксизм не следует сводить к атеизму. Однозначное противопоставление марксизма религии или религии марксизму представляется слишком упрощенным и поли-

тически вредным. Мировоззренческие различия не должны переходить в идеологические и политические. В связи с этим необходимо отказаться от догматической оценки сущности и социальной роли религии как со стороны марксистов, так и со стороны христиан. Религию в целом, в том числе и религиозную идеологию, нельзя рассматривать внеисторически, как "от века данную сущность". И марксисты сделали шаг в этом направлении, признав историческую обусловленность и, следовательно, ограниченность формулы "религия есть опиум народа", подразумевавшей, что она есть механизм оправдания эксплуатации одного класса другим.

В то же время вряд ли следует признать правомерным утверждение представителей леворадикальной теологии, что христианство по своей сущности является революционным ферментом, наиболее эффективным средством преобразования человека и общественных отношений. Революционная направленность деятельности христиан сама по себе не вытекает из христианского учения, но этот факт не ставит под сомнение его революционные возможности. И реакционно-консервативные, и революционные потенции христианства обусловливаются конкретно-исторической обстановкой, включением христианской идеологии в тот или иной социально-политический контекст.

Осознавая глубокие различия в мировоззрении марксистов и христиан, представители "теологии освобождения" тем не менее не драматизируют ситуацию. Для меня, утверждает Ф. Бетту, проблема атеизма — это не проблема отношения к марксизму, а наша внутренняя проблема — проблема христиан. Атеизм существует потому, что мы, христиане, оказались исторически не способны дать убедительные доказательства нашей веры. В этом-то и кроется начало всего. Если

проанализировать вопрос о том, как религия поставила все с ног на голову, оправдывая эксплуатацию на земле во имя вознаграждения на небе, открываешь основы, создающие условия для атеизма[1]. По мнению бразильского теолога, идолопоклонничество, существующее во многих ипостасях веры и использующее имя бога для защиты капитала, колониализма, социальной и расовой дискриминации, должно больше беспокоить христиан, чем атеистов.

Концепция религии, разрабатываемая идеологами революционного демократизма, таким образом, призвана снять (проводимое консервативными деятелями церкви) противопоставление верующих и неверующих, морально оправдать неверующих в глазах христиан, доказав, что атеисты наряду с благочестивыми христианами могут быть также объектами промысла бога, его забот по ”спасению” людей. В лекции ”О духовности Христа” Фрей Бетту обосновывает мысль о том, что жизнь христианина не есть движение человека к богу. В ее основе лежит любовь бога к человеку. И эта любовь безгранична. Она выступает как дар тем, кто раскрывает себя навстречу его милости. В этом смысле все, кто борется за интересы бедных, находятся под покровительством бога, даже если они и неверующие.

Концепция религии, созданная в рамках ”теологии освобождения”, в значительной мере основывается на признании ее конкретно-исторической обусловленности. Именно такой подход позволяет монаху-доминиканцу Фрею Бетту сделать заявление о том, что бога, которого отрицают марксисты-ленинцы, отрицает и он: бога капитала, бога эксплуатации, бога, именем которого испанские и португальские миссионеры проводили евангелизацию в Латинской Америке, сопровождавшуюся геноцидом коренных жителей, бога, опра-

---

[1] См.: Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. С. 61—62.

вдавшего и освятившего узы церкви и буржуазного государства, бога, узаконившего ныне военные диктатуры типа пиночетовской[1].

Вместе с тем положительная оценка социально-классовой направленности христианской идеологии революционного демократизма не может заслонить того факта, что в ее основе лежит превратное мировоззрение. Поэтому принципиальное значение для диалога имеет строгое разграничение ее социально-классовой направленности и мировоззреническо-методологического содержания, анализ внутренне противоречивой сущности этой идеологии. В основе революционной идеологии лежит представление о человеке как самодеятельном субъекте исторического творчества, преобразующем природу и общественные отношения, имеющем в самом себе и себе подобных ценностные основания своей деятельности и познания, отвергающие всякий догматизм в мышлении и практике. Христианская идеология в любой форме, поскольку она включает в себя признание определяющей роли сверхъестественного во всех сферах жизнедеятельности человека, сковывает его в качестве активного самодеятельного субъекта — субъекта познания и исторического творчества. И это неизбежно препятствует созданию в рамках христианского мировоззрения и теологического стиля мышления последовательного революционного учения, серьезно ограничивает идейно-теоретическую основу христианского революционного демократизма. Теологическое осмысление революционного процесса приводит к мистификации движущих сил и конечных целей социальной революции. Отождествление революционного движения с движением за достижение "царства божьего" ставит под сомнение научное положение

[1] См.: Фидель и религия. Беседы с Фреем Бетту. С. 202.

об объективном и закономерном характере социальной революции. Революция, если следовать логике религиозных идеологов, не порождается объективной внутренней социально-исторической необходимостью, а является осуществлением божественного замысла. Она в этом случае выглядит как чудо, как следствие вмешательства в развитие общества трансцендентных сил. Перенесение революции в эсхатологическую перспективу несет в себе возможность размывания четкости социальных целей, искажение перспектив и приоритетов революционного преобразования. Революция изображается как пасхальное движение, внутренне обновляющее действие "святого духа", освобождение человека от индивидуального и коллективного "греха". Она реализуется в первую очередь не в социально-экономических и политических преобразованиях, а в моральном перерождении человека. Тем самым из понятия социальной революции выхолащивается ее основное содержание.

Внутренние противоречия исходных мировоззренческо-методологических установок отчетливо проявляются при обосновании конкретных положений "теологии освобождения". Признавая, что христиане становятся революционерами из потребности решить реальные проблемы социального бытия, представители данного направления теологии вместе с тем настаивают на необходимости религиозной мотивации революционного действия. Они стремятся доказать, что социальные революции нуждаются в религиозной вере, которая и придает им моральное, гуманистическое измерение. Это измерение, по мнению леворадикальных теологов, прежде всего связано с выполнением евангельского завета любви. Такой подход вполне естествен для представителей религиозной мысли, опирающейся на христианское мировоззрение. Но он неизбежно порождает ситуацию, поиски выхода из которой

толкают революционных демократов на путь схоластических спекуляций.

Любовь к ближним всегда считалась одним из важнейших принципов христианской этики. В интерпретации революционных демократов она призывает к борьбе против эксплуататоров. Христианские революционные демократы справедливо подчеркивают, что классовая борьба является фактом и нейтральность в ней невозможна. Но признать факт классовой борьбы означает занять сторону одних против других. Как тогда понимать евангельский завет любить не только своих ближних, но и врагов? — задают вопрос противники "теологии освобождения". Выход из затруднительного положения революционные демократы находят, делая эту любовь "диалектичной". Универсальная христианская любовь, по их словам, — это такая любовь, которая вместе с угнетенными старается освободить также угнетателей от их собственных амбиций. Любовь к тем, кто живет в состоянии объективного греха, утверждают идеологи левого радикализма, требует от нас борьбы за их освобождение. Освобождение бедных и освобождение богатых достигается одновременно. Любить угнетателей — значит освобождать их от бесчеловечных условий, то есть от них самих. Но этого можно достичь лишь посредством решительных выступлений на стороне угнетенных, через ниспровержение господствующих классов. Такая борьба будет истинной и успешной, если не превратится в ненависть.

Однако, как показывает реальная практика, религиозная мотивация участия христиан в революционном движении, лозунги "любви к своим угнетателям" нередко сковывают прогрессивный характер этих движений, дезориентируют массы, пробудившиеся к революционной борьбе, становятся тормозом на пути дальнейшего развития их политического сознания.

Идеологи левого христианства остаются на позициях идеалистического понимания истории, ибо полагают возможным изменение мира прежде всего силой божественной воли, утверждающей гуманные отношения между людьми, решение реальных экономических и политических проблем отодвигается в их теориях на второй план. И здесь нельзя закрывать глаза на тот факт, что в результате такого подхода в определенном смысле игнорируется специфика политических отношений и морального регулирования, осуществляется подмена политических лозунгов и требований простым морализированием.

Любые моральные лозунги и требования должны исходить из точного учета политических реальностей. Если мораль не умеет построить мост в область политики, то она попадает в целый ряд противоречий. Без активной политической борьбы невозможна реализация таких моральных требований, как социальное равенство, социальная справедливость и т. д. В свою очередь, и политика не может игнорировать требования морали. Марксизм-ленинизм отвергает понимание политической деятельности как самоцели и указывает на необходимость подчинения целей и задач политики общеисторическим, общесоциальным требованиям. Эти требования не имеют ничего общего с абстрактными призывами достижения свободы духа, свободы сознания и т. д., а выступают как конкретная программа создания таких общественных отношений, в которых достойное место занимает гуманистический аспект: всестороннее и гармоничное развитие личности, достижение ее физического совершенства, духовной свободы и нравственной чистоты. Да и в выборе средств политики — с точки зрения марксизма-ленинизма — нельзя игнорировать моральных оценок. Проблема целей и средств — это столько же социально-политическая, сколько и моральная проблема.

Негативное влияние на развитие революционного процесса в странах Латинской Америки оказывает и старательно отстаиваемая леворадикальными теологами идея о каких-то ”революционных потенциях христианства” на Латиноамериканском континенте. С этим тезисом связана непоследовательность в решении вопроса о месте и роли церкви в общественной жизни. Возражая против права церкви выступать в поддержку какой-либо социальной системы, класса, группы, формировать и пропагандировать социальную доктрину, они в то же время говорят о необходимости того, чтобы руководство церкви спустилось с абстрактных высот и исторически нереальных принципов к феноменологии ”знамений времени”. Это туманное выражение часто означает в современной католической литературе необходимость выработки новой социальной доктрины церкви, содержащей как социально-политическую оценку современной эпохи, так и рекомендации для практической деятельности католиков. С тезисом о ”народном католицизме” в Латинской Америке связан определенный сдвиг в сторону идеологии клерикализма, который содержится в призыве сторонников этого направления к рехристианизации церкви, возвращении ее к идеалам первоначального христианства. ”Может быть, только Латинская Америка и есть единственный христианский оазис, способный внести решающий вклад в дело рехристианизирования вселенской церкви”[1], — патетически восклицает бразильский теолог Уго Ассман.

В качестве практического средства возвращения церкви к раннехристианским идеалам представители этого направления католической идеологии рассматривают социально-пророческое служение — активное уча-

---

[1] *Assman H.* Kritik ”der Theologie der Befreiung”. München, 1974. P. 151.

стие в революционной борьбе верующих — как мирян, так и католиков (например, деятельность Камило Торреса в Колумбии). ”Чтобы пробудить церковь, возможно, еще придется умирать пророкам. В Латинской Америке имеются люди, избравшие этот жребий, и они способны доказать свою любовь к церкви”[1]. Большое значение в рехристианизации католицизма отводится также созданию внутри церквей так называемых ”групп давления” — объединений верующих по мировоззренческому принципу. ”Хотя в принципе мы признаем, что историческая практика должна осуществляться в сотрудничестве с неверующими, — писал У. Ассман, — однако мы считаем, что можно и должно допускать существование таких групп по крайней мере в теоретической области с целью выработки мотивизации действий”[2]. Непосредственной же практической формой реализации лозунга рехристианизации, как указывалось ранее, должны служить базовые христианские общины.

Теологическим обоснованием установки на возможность и необходимость рехристианизации церкви является выдвинутое Л. Боффом учение о ”духовном теле церкви”, о церкви как харизме. В работе ”Церковь: харизма и власть” Л. Бофф отмечает, что в традиционной теологии образ церкви создается по схеме, в основе которой лежит догмат воплощения. В соответствии с этой схемой, тело Христа служит моделью тела церкви. У Христа имеются элементы божественного и человеческого, и у церкви имеются те же элементы: тело Христа носит мистический характер, церковь также содержит в себе мистический компонент. В христианском каноне церковь именуется мистическим телом Иисуса Христа.

---

[1] *Assman H.* Kritik ”der Theologie der Befreiung”. P. 153.
[2] Ibidem.

Однако, по мнению бразильского теолога, в этой схеме не учитывается значение самого главного для христианства догмата — воскресения Христа. По его мнению, сам факт воскресения коренным образом меняет представление о теле Христа, наполняет конкретным содержанием понятие ”мистическое тело”. И здесь при объяснении догмата о воскресении Л. Бофф пускается в теологические спекуляции, которые приводят к самым парадоксальным и неприемлемым ни с точки зрения научного подхода, ни просто с точки зрения здравого смысла словосочетаниям, рассуждениям и выводам. Воскресение, по его словам, означает не реанимацию тела Христа, а его тотальную реализацию, освобождение от всяких пространственно-временных границ. В результате тело Христа — это уже не телесное материальное тело, которое детерминируется земными условиями, то есть нуждается в воде, пище, одежде и т. д. Воскресение означает преобразование телесного тела в тело духовное. Поэтому, употребляя выражение ”церковь есть тело Христа”, апостол Павел имел в виду не физическое тело Христа, а пневматическое[1]. ”Отсюда, — заключает Л. Бофф, — можно сделать существенный для нашего размышления вывод: церковь нельзя понять, основываясь на телесности Христа, представления о ней надо строить

---

[1] ”Пневматическое” производно от ”пневма” (греч. — воздух, дыхание, дух). Термин ”пневма” широко употреблялся в древнегреческой философии, в материалистической традиции для обозначения элемента воздуха, а в идеалистической традиции — души, духа. Наиболее близкое христианской философии употребление этого термина встречается в стоицизме и эллинистическом иудаизме: у стоиков ”пневма” рассматривается как тончайшая и подвижная субстанция, пронизывающая космос жизненным дыханием и объединяющая его в целостный организм, у Филона Александрийского ”пневма” как ”божественный дух” — высшая часть человеческой души. В средневековой теологии термин ”пневма” принимает значение ”святого духа” — третьей ипостаси божественной троицы.

исходя из догмата о воскресении Христа, тождественном духу. И следовательно, в качестве истока святой церкви следует рассматривать дух (Pneuma) Христа. В соответствии с этим церковь уже нельзя трактовать как застывшее материальное образование. Она обладает функциональным и динамичным измерением и должна быть определена как энергия, харизма"[1].

Обоснование своего учения о церкви как духовной реальности бразильский теолог подкрепляет этимологическими рассуждениями. Слово Ekklesia, по его словам, означает "объединение в общность". С теологических позиций можно сказать, что церковь — это встреча и общность верующих (fideis), общающихся друг с другом через Христа и дух, для углубления веры и обсуждения ее проблем. Связь верующих и временной аспект существования их организации, с точки зрения Л. Боффа, лучше всего выражает понятие "народ божий". Всякий народ имеет свою историю, свои высшие точки развития, создает свои ценности, идеалы, которые его объединяют. Церковь в качестве "народа бога" обладает всеми этими признаками, но в религиозной, то есть сверхъестественной и трансцендентной, перспективе. Утверждение церкви как духовной (пневматической) реальности понадобилось леворадикальному теологу для того, чтобы уйти от трактовки церкви как вечного, застывшего институционального образования. Церковь, по его словам, обладает функциональным и динамическим измерением. Именно этот аспект существа церкви подчеркивает термин "харизма".

Понятие "харизма" для теологии Л. Боффа имеет принципиальное значение. Это слово, в его истолковании, обозначает благосклонность, божественный дар, кото-

---

[1] *Boff L.* Église: charisme et pouvoir. La théologie de la liberation. P. 252—253.

рым бог открывается человеку. Апостол Павел ввел это понятие в контекст общинной организации. Термин ”харизма” в богословии апостола Павла — это наличие глубокого мистического опыта присутствия Христа и пневмы как живой реальности и действия, которые, помимо инициативы личностей, создают в общинах верующих новую общность, народ божий, освящаемый Евангелием. Таким образом, харизма — это активность духа, которая конституирует общины. Харизма в истинном значении этого слова существует там, где люди поступают так, как они должны поступать, где они все свои усилия направляют на службу богу и своим братьям.

По Боффу, каждый человек на своем месте в соответствии со своими способностями должен служить другим. В церкви не должно быть пассивных членов, так же как и разделения на командующих и подчиненных. Поэтому каждый христианин есть харизматик, но каждая личность не может претендовать на обладание всеми харизмами. Если харизма означает конкретный способ, каким дух и воскресение присутствуют в мире, то можно сказать, что харизма проявляется в структуре церкви. Без харизмы церковь не конституируется в качестве религиозной и теологической реальности. Харизма есть духовная сила, которая создает церковные институты и поддерживает в них жизнь.

Не может не вызвать возражений со стороны марксистов и попытка революционных демократов реабилитировать утопизм как методологически-мировоззренческий принцип. Утопии характеризуются ими как выражение социального критицизма, выражающее стремление к разрушению наличной ситуации, к выходу за ее пределы. Утопия нацелена на воображаемое устройство мира, на будущее. Создаваемый ею образ выступает как призыв к радикальному изменению существующей ситуации. Христианство, по мнению леворадикальных теологов, и есть религия утопизма.

Оно преодолевает внутримирские, сковывающие человечество рамки, выводит за их пределы к познанию трансцендентного, достижению "царства эсхатона"[1]. Достижение "царства эсхатона" трактуется в их работах как главная цель самореализации человека, поскольку эсхатон, считают они, поднимает человека над всем мирским и открывает перед ним надчеловеческую перспективу. Таким образом, сакрализуется весь процесс революционно-освободительной деятельности, направленной против социального угнетения и неоколониализма.

Эсхатологическая перспектива, придание сакрального статуса самому процессу революционно-освободительной борьбы против социального угнетения и неоколониалистской зависимости служат для верующих христиан побудительными факторами. Но вместе с тем это обесценивает конкретно-историческую деятельность, социально-политическую активность. При таком подходе революционно-освободительная деятельность предстает не как выражение объективной, исторически обусловленной классовыми отношениями закономерности, а в виде вневременного, запрограммированного свыше способа реализации требований христианского благовестия. Революции придается случайный характер, в ней предполагается элемент чуда. Таким образом, мистификация объективных социальных процессов является неотъемлемой частью "теологии освобождения".

Включение в социальную концепцию элементов утопизма, предполагающего игнорирование социальных закономерностей, приводит к изначальному

---

[1] Слово "эсхатон" производно от греческого éschatos — самый последний, крайний. Выражение "царство эсхатона" означает достижение человечеством и всем миром конечной цели, конечного пункта своего существования.

оправданию социальных иллюзий. В "теологии освобождения" утопизм служит средством оправдания и сохранения религиозных иллюзий. Как справедливо отмечает В. М. Пасика, "религиозные иллюзии могут стимулировать активность верующих, но они могут направлять социальную активность и по ложному пути, могут способствовать ее уходу в сферу религиозных мистических исканий, особенно в периоды спада революционных выступлений или временных неудач"[1].

В современной идеологической борьбе утопизм как концепция и методологический принцип противостоит научно-прогностическому подходу. Он культивируется в тех кругах, которые не приемлют марксистский анализ современного общественного развития и программы действия, выработанные коммунистами. Ссылки на необходимость свободы творческого воображения для субъекта, который якобы потому и способен на революционные действия, что не связан никакими нормами ни в мышлении, ни в поведении, могут оправдывать и анархизм, и терроризм, и другие формы мелкобуржуазного подхода к революции.

Подобная противоречивость во взглядах революционных демократов на соотношение христианства и революции является отражением настроений широких масс верующих, пробудившихся к революционной борьбе, но не овладевших знанием объективных закономерностей исторического развития. Сочетание прогрессивных политических воззрений и консервативных религиозных убеждений в сознании и поведении трудящихся-верующих объясняется и тем, что различные стороны общественного и индивидуального сознания находятся в различных отношениях

---

[1] См.: *Пасйка В. М.* "Теология освобождения" (Латиноамериканский радикальный вариант) // Вопросы философии. 1985. № 1. С. 100.

к социально-экономическим условиям бытия. Политическое сознание теснее других форм общественного сознания связано с ним. Оно эволюционирует быстрее. Религиозное сознание значительно дальше отстоит от экономического строя и классовой борьбы. Оно включается в политические и идеологические процессы не непосредственно, а опосредованно и поэтому, как правило, с опозданием реагирует на изменения общественного бытия и политические процессы.

Отставание религиозного сознания от политических стремлений верующих, во многом определяющее слабые стороны воззрений теологов, выступающих по ряду социальных проблем с прогрессивных позиций, дает возможность произрастать на этой почве и другим направлениям: либерально-демократическому и буржуазно-апологетическому, которые также предпочитают называться ”теологией освобождения”. Либерально-демократическому направлению латиноамериканского варианта ”теологии освобождения” в большей степени присущ культуроцентризм, нравственно-этическая ориентация. Наиболее ярким представителем этой тенденции в латиноамериканской ”теологии освобождения” является аргентинский философ и теолог Энрико Дуссель.

Обращение к национальному культурному наследию в Латинской Америке имеет давнюю традицию. В 30-е годы XX в. эта проблема рассматривалась с позиций преодоления культурной отсталости стран Латинской Америки, как способ включения их в мировую культуру, овладения ее достижениями. Но уже в 60—70-е годы акцент переносится на проблему самобытности латиноамериканской культуры. Представители этой тенденции убеждены в том, что культура латиноамериканских стран должна занять собственное равноправное место в системе мировой культуры. Особенностью подхода к различным вопросам культурно-

го наследия является анализ их под углом зрения решения национальных задач, и прежде всего задачи освобождения. На этой основе в Латинской Америке возникает идейно-теоретическое течение философии и "теологии освобождения", к которому принадлежит и Э. Дуссель. Основной акцент в его работах делается на специфике культуры и своеобразии исторического опыта, национального самосознания, особенности политических и экономических систем. Проблема самобытности кладется им в основу анализа современной ситуации стран Латинской Америки, происходящих там процессов. В качестве ключевых понятий он выделяет понятия колониализма и деколонизации. История культуры на континенте рассматривается им в свете борьбы господствующей европейской и североамериканской культуры с нарождающейся латиноамериканской.

В прогрессивных идейно-теоретических течениях противопоставление культуры Латинской Америки культурам Запада и США не выступает как проявление антиевропеизма и изоляционизма. Смысл этого противопоставления выявился в контексте антиимпериалистической, демократической борьбы народов континента против наследия колониализма и современного неоколониализма. Однако в работах Э. Дусселя национальная специфика гипостазируется. В качестве главной особенности, отличающей Латинскую Америку от развитых индустриальных стран, Э. Дуссель рассматривает ее положение как континента, угнетаемого вначале Испанией, а затем США. В результате проблемы Латинской Америки предстают вне их реальной обусловленности закономерностями общественного развития, при этом представления о движущих силах и перспективах развития стран Латинской Америки деформируются.

Противопоставление бедных, обездоленных латиноамериканцев, угнетаемых местным и иностранным

капиталом, западному обществу потребления трактуется Э. Дусселем как исходный момент в понимании всего комплекса противоречий континента, перспектив его развития. При этом бедности как социально-экономической характеристике за счет расширения ее смысла придается не только негативный, но и позитивный смысл. Она истолковывается аргентинским теологом как своеобразное морально-духовное состояние, которое дает народам Латинской Америки преимущество перед "испорченным" обществом потребления стран Западной Европы и США. Понятие "бедность", "бедные" при таком подходе теряет социально-классовый характер. Оно отождествляется с церковным понятием "нищие духом". Бедность, по мнению Дусселя, — это угнетение нации, подавление личности, бесправные дети, больные и т. д.

При таком подходе выбор церкви — встать на сторону бедных — лишается реального социального содержания. Такая трактовка бедности существенно сближает взгляды Э. Дусселя с позицией представителей консервативного направления в церкви. Церковь бедных, подчеркивается в официальных документах Ватикана, не есть церковь касты или класса. Поэтому предпочтительный выбор церкви в пользу бедных не ограничивается определенной категорией людей, но является открытым для всех, кто хочет оставить путь греха и обратить свое сердце к богу. Иначе говоря, нужно завоевать богатых на сторону бедных[1]. Предпочтительный выбор церкви в пользу бедных, утверждал Иоанн II во время своего визита в Доминиканскую Республику (1984 г.), отвергает классовую борьбу и насилие как средство достижения социальной справедливости. Речь идет, подчеркнул он, об осуществлении справедливости для всех соответственно достоинству

---

[1] Resolution finalis // L'Osservatore Romano. 1985. 8. XII. P. 5.

человека, сына божьего, — необходимой и важной задаче, которая должна быть решена в духе Евангелия.

С точки зрения идеологов консерватизма, церковь не должна служить тем, кто создает социальное напряжение или стремится использовать ее идеалы в борьбе против людей, за политические цели, за власть. Далекая от того, чтобы быть символом партикуляризма, церковь обнаруживает универсальность бытия и своей миссии. Этот выбор (быть на стороне бедных. — *Авт.*) не исключение. Однако церковь не может выражаться с помощью социальных категорий или идеологической редукции, говорится в заключительной резолюции чрезвычайного синода Римской католической церкви (ноябрь 1985 г.).

Идея самобытности Латинской Америки как угнетенного континента активно разрабатывается Э. Дусселем и при интерпретации теологических проблем. Он называет христианство в Латинской Америке "колониальным". "Мы единственная форма колониального христианства, — пишет теолог. — Понять смысл колониального христианства — значит раскрыть в теологическом, философском и историческом плане его особенность как латиноамериканского христианства"[1]. На основе этой посылки Э. Дуссель пытается обосновать положение, что в силу особого исторического опыта, отличного от опыта других народов, христианское сознание латиноамериканцев отличается от христианского сознания населения других континентов. Поэтому для них необходимо создание своей, латиноамериканской церкви, а также осознание ею своей освободительной миссии, которую она будет выполнять в мире в недалеком будущем.

Из тезиса о специфике Латиноамериканского континента следует, что колониальное христианство —

---

[1] *Dussel E.* Histoire et théologie de la liberation. P. 37.

это ”народное христианство”, ”народный католицизм”. Он глубоко проник в самое сердце наций, сросся с потребностями и чаяниями народа. Отсюда делается вывод о том, что ”народный католицизм” способен покончить с классовой борьбой путем духовного преобразования капиталистов, объединить усилия наций в борьбе за независимость, против неоколониализма, создать особую форму социализма, где основные принципы христианской социальной этики играли бы решающую роль.

Учение о специфических особенностях латиноамериканского католицизма как ”народного католицизма” используется данным направлением ”теологии освобождения”, в частности, и для обоснования теории ”третьего пути” развития Латиноамериканского континента. Одна из существенных особенностей Латинской Америки, по утверждению Ф. Андре-Винсента, состоит в том, что в ней имеет глубокое основание и распространение традиция ”сосуществования” (convivencia), то есть стремление всех жить вместе, есть вместе, ”сотрапезничать, присутствовать на званом обеде”[1]. Он характеризует эту традицию как знак католического единства всех слоев и наций латиноамериканского общества. Поэтому, с точки зрения Ф. Андре-Винсента, ”третий путь” Латинской Америки не может быть основан ни на политическом компромиссе между левыми и правыми, ни на двусмысленном соглашении между христианами и марксистами, рожденном в ходе гражданской войны или предвыборных политических баталий. Он утверждается в истории на основе гармонизирующих усилий народов, призванных к единству самой землей, на которой они живут, языком, на котором говорят,

[1] *Andre-Vincent Ph.* L’église dans révolution de America Latina. P., 1983. P. 36.

кровью, которая течет в их венах, и всем тем, в чем они слышат голос универсального Господа Иисуса Пантократора"[1].

Латиноамериканские теологи-либералы по-своему интерпретируют и создание базовых общин. Низовые церковные организации, по их мнению, призваны сцементировать общество, и на их фундаменте должна быть построена цивилизация любви. "В этой святой общине, — подчеркивает Ф. Андре-Винсент, — не должно быть места ни классовой борьбе, ни борьбе за господство"[2].

Рассматривая же конкретные проблемы развития революционного процесса в мире и на континенте, эти теологи заключают, что рабочий класс в промышленных капиталистических государствах полностью интегрирован системой, а реальные формы социализма не дают подлинного ответа на "проблему человека". Воспроизводится и маоистский тезис о перемещении революционного центра из развитых капиталистических стран в "третий мир" — мировую деревню. С этой точки зрения "коммунистическая" и "либеральная" (буржуазная) идеологии рассматриваются ими как, в сущности, однотипные, только в одной фетишем служит индивидуальное богатство, а в другой — коллективное. Оба строя в итоге осуждаются за "материализм" и потребительство. Социальная революция понимается идеологами этой разновидности христианской теологии прежде всего как процесс эмансипации стран "третьего мира" от империалистического господства развитых стран. "Революция в странах "третьего мира", — по словам Э. Дусселя, — открывает возможности для освобождения развитых

---

[1] *Andre-Vincent Ph.* L'église dans révolution de America Latina. P. 221.

[2] Ibid. P. 222.

стран, служит началом и движущей силой изменений во всем мировом сообществе"[1].

Изложение же представителями консервативного направления "теологии освобождения" своих взглядов на конкретные проблемы революционного процесса позволяет сделать вывод о том, что данная разновидность теологии развивается в русле реформистской идеологии. Современное национально-освободительное движение, с точки зрения представителей этой идеологии, в корне отличается от национально-освободительных революций конца XIX — начала XX в. Если раньше это была борьба за разрушение всякой зависимости от метрополии, то в настоящее время никакая национально-освободительная революция не может ставить перед собой такой цели, ибо экономическая жизнь, культура и обычаи зависимых народов тесно связаны с соответствующими явлениями жизни метрополий. Поэтому цель национально-освободительной борьбы они видят в установлении на территории своего государства национальной власти, способной вести борьбу с властью иностранных монополий за изменение сложившихся экономических отношений и за то, чтобы развивающиеся страны через посредничество бывших монополий получили доступ к достижениям современной науки, техники, технологии.

В подобных воззрениях отражается противоречивость и двусмысленность отношения национальной буржуазии к освободительному движению собственных народов. Делая ставку на национализм, данное направление "теологии освобождения" стремится подчинить революционно-освободительное движение реализации своих узкоэгоистических целей. Позитивная часть их программы сводится к обоснованию возможности

---

[1] *Dussel E.* Histoire et théologie de liberation. P. 148.

"специфического" — некапиталистического и несоциалистического — курса развития молодых стран. По своему существу это мелкобуржуазная программа, в которой переплелись идеалы прудонизма и христианства. В качестве конечной цели общественных преобразований она зачастую выдвигает идею создания плюралистического общества, основанного на принципах федерализма. В политическом плане — это плюралистическое государство, в экономическом — это децентрализация, которая обеспечивала бы создание коммунитарных организмов и необходимых свобод, охраняющих личность.

Создание идеальных условий для развития мелкотоварного производства — такова одна из главных целей этой социальной программы. Мелкобуржуазный характер концепции проявляется уже при решении вопроса о собственности. Леворадикалы, по сути дела, не требуют ликвидации частной собственности и полного ее обобществления. Они выдвигают лишь требование о приобщении всех людей к собственности и установлению некой "гуманистической собственности". Всякий человек имеет право на собственность, которая позволила бы личности утвердить свою свободу и автономию при условии, что эта собственность не будет использована как средство давления или эксплуатации других. Основной же формой собственности левые радикалы, так же как и Прудон, называют коллективную собственность производственно-потребительских ассоциаций. Эти ассоциации (по их замыслам) должны стать главным инструментом преобразования общественных отношений, гарантом против индивидуализма и бесконтрольности капитализма.

Требования христианских идеологов об уничтожении крупного и развитии мелкого производства, ликвидации пролетариата посредством наделения всех собственностью являются утопическими. Во-первых,

потому, что нельзя остановить социальный прогресс, основная тенденция которого связана со все большими обобществлением и концентрацией производства. И хотя мелкие производители продолжают играть заметную роль в системе производственных отношений, все же не они определяют тенденции экономического развития современной цивилизации. Во-вторых, потому, что нельзя рассматривать производственно-потребительские ассоциации сами по себе как средство социального преобразования. Еще Маркс и Энгельс указывали, что кооперативная система сама по себе никогда не сможет преобразовать капиталистическое общество. Для того чтобы превратить общественное производство в единую гармоническую систему свободного труда, необходимо такое изменение основ общественного строя, которое может быть достигнуто только путем перехода организованных сил общества, то есть государственной власти, от капиталистов и помещиков к самим производителям.

Утопичен в концепции христианских либералов и конечный результат общественных преобразований, целью которых, с их точки зрения, является создание автономных, самоуправляющихся общин личностей. Объединяющим началом служат не внешние по отношению к личностям институты, не экономические интересы, а только любовь. Каждая личность в таком обществе незаменима и существенно необходима для всего общества.

Такой вид общностей они выдвигают как идеал, к которому должны стремиться люди. В земных условиях добиться полного осуществления такого идеала они сами считают невозможным. Но как приближение к нему либералы рассматривают так называемые "естественные общности" — семью, народ, нацию. Наибольшее значение они придают семье. Отличие семьи от других институтов общества состоит в том,

что ей присущи интерсубъективные, личностные отношения. Семья основана на кровно-родственных связях. ”Семья, — пишет О. Р. Андре-Винсент, — это первая нитка такой ткани, святое единство двух супругов обращено к детям, к их будущему, направлено на продолжение поколений”. Семья содержит в себе духовную энергию, которая питает все составные части covivencia: школу, приход, человеческую солидарность в труде и игре[1].

Мелкотоварное производство не способно создать изобилие продуктов. Поэтому социальный идеал христианских либералов построен на ограничении потребностей человека, их минимальном удовлетворении. Они считают, что на основе духовного воспитания, то есть усвоения людьми их идей, можно добиться того, что люди сами придут к самоограничению своих потребностей до уровня необходимого минимума, обеспечивающего человеческую жизнь как жизнь личности.

”Теология негритянского освобождения” против ”теологии примирения”

В странах Африки религии также принадлежит значительная роль. Она выступает и как влиятельный регулятор общественной жизни, и как одна из наиболее устойчивых форм общественного сознания. Религиозные регламентации пронизывают быт, семейные отношения, нормы нравственности, воздействуют на культуру и политику. Использование религии в политических целях, в национально-освободительной борьбе на Африканском континенте имеет давнюю традицию. Здесь, как и в средневековой

[1] *André-Vincent Ph.* L'église dans révolution de America Latina. P. 222.

Европе, выражаясь словами Ф. Энгельса, "чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде"[1]. Религиозная окраска политических лозунгов и программ нередко обеспечивала лидерам политическую поддержку значительной части населения, и они зачастую сознательно культивировали религиозные чувства и представления.

В современной политической жизни Африканского континента определенная роль принадлежит и леворадикальным христианским концепциям, в том числе и "теологии негритянского освобождения". К сожалению, в советской философской и исторической литературе проблемы африканского варианта "теологии освобождения" не получили сколько-нибудь значительного освещения. Более того, в ряде работ вообще отрицается наличие такого феномена в христианских церквах Африки. Об этом, в частности, пишет Д. Б. Малышева в большой и содержательной работе "Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран (70—80-е годы)". В разделе, посвященном анализу роли религии в политическом развитии Африканского континента, она отмечает, что в колониальный период и в первое десятилетие независимого развития африканских государств христианская церковь была по преимуществу миссионерской, европейской. С 70 — 80-х годов ситуация меняется: африканизация клира заходит достаточно далеко, меняется облик местных церквей, которые все более порывают с европейскими миссиями. Церковь обретает мужественность, демонстрирует силу в борьбе за права народов, все еще находящихся под гнетом колониализ-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 314.

ма и расизма. Отказавшись от проповеди идей "покорности, смирения", некоторые священнослужители берут на вооружение идеи "теологии освобождения", касающиеся, в частности, участия христиан в борьбе за справедливое общество. Доктрина "если тебя ударили по одной щеке, подставь другую" заменяется доктриной "пусти в ход кулак"[1].

Однако констатируя факт радикализации христианских церквей, Д. Б. Малышева делает из него совсем необоснованный вывод: "Было бы, однако, большим преувеличением ассоциировать радикальные позиции некоторых африканских священнослужителей с позициями части духовенства в Латинской Америке, взявшей в 60-е годы на вооружение "теологию революции" и стремившейся к политическому использованию христианской веры на стороне левых сил. В Африке прогрессивно настроенные священнослужители принимают весьма активное участие в освободительном движении, особенно на юге континента, где на протяжении многих лет они выступали с обличением зверств португальского колониализма, с критикой политики апартеида в ЮАР, жестокостей, совершаемых правительством белого меньшинства в Родезии по отношению к африканцам. Вместе с тем ни о каком организационно оформленном оппозиционном движении церкви либо о теоретических разработках концепции "теологии революции" в Африке говорить не приходится. При некотором внешнем сходстве с Латинской Америкой ничего подобного здесь не происходит"[2].

Мы не собираемся отождествлять идеологию левого радикализма в Латинской Америке и на Африканском континенте. Естественно, конкретно-исторические,

---

[1] См.: *Малышева Д. Б.* Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран (70—80-е годы). М., 1986. С. 99.

[2] Там же. С. 99—100.

региональные особенности накладывают существенный отпечаток на теологические разработки леворадикальных христианских теологов на обоих континентах. Они имеют дело с конкретными формами эксплуатации и угнетения, с различными модификациями диктаторских режимов и т. д. Однако по своей глубинной основе у всех развивающихся стран, находящихся в колониальной и неоколониальной зависимости, общий враг — империализм, а бедные слои населения угнетаются классом буржуазии, на страже интересов которого стоит большая часть руководства христианских церквей. И эта ситуация порождает левые религиозные движения и их теоретическое оформление в виде "теологии негритянского освобождения", которую при всем учете специфики, выражаясь словами Д. Б. Малышевой, можно тем не менее полностью ассоциировать с латиноамериканским вариантом "теологии освобождения". И достаточно обширный материал для подтверждения этого вывода дает сама Д. Б. Малышева.

В Южно-Африканской Республике создано общественное движение христиан за отмену апартеида, против расового и социального угнетения. Южноафриканский совет церквей (ЮАСЦ) — экуменическая организация, объединяющая 14 млн верующих, как белых, так и черных. Последние составляют 80% членов совета. Эта организация оказывает материальную помощь жертвам апартеида, семьям борцов, преследуемых за свободу, и т. д. Генеральным секретарем этой организации является архиепископ англиканской церкви Иоханнесбурга, выдающийся борец за свободу, лауреат Нобелевской премии мира Десмонд Туту, который помимо практической деятельности в защиту прав угнетенных занимается разработкой теоретических основ участия христиан в борьбе против расовой дискриминации и социального угнетения. Аналогичную деятельность проводит Христианский институт Южной

Африки, основанный и возглавляемый крупным религиозным идеологом, священником Голландской реформатской церкви (ГРЦ) Бейересом Науде.

Но в Африке существуют не только организационные формы движения христиан за освобождение, там активно развивается и их теоретическая основа — "теология негритянского освобождения". В 1977 г. в Аккре (Гана) был проведен симпозиум теологов стран "третьего мира", на котором обсуждались проблемы генезиса и развития "теологии освобождения" на Африканском континенте. В этом симпозиуме приняли участие десятки теологов из различных стран Африки. В своих выступлениях они подчеркивали близость идей "теологии освобождения" на Африканском континенте аналогичной теологической традиции в Латинской Америке. Примечательно, что председательствовал на этом симпозиуме и выступал с заглавным докладом чилийский теолог С. Торрас.

Отстаивая свою позицию о существовании на Африканском континенте идейно-теоретического течения в христианстве, родственного латиноамериканской "теологии освобождения", мы постараемся подчеркнуть их общие черты, не преуменьшая и их специфики и различий. И в том и в другом вариантах много внимания уделяется критике связи церкви с системой колониализма и поиску новых путей в деятельности церкви, изменению ее социальной ориентации и функций в обществе. Эта тема стала объектом размышлений угандийского теолога Кодво Е. Аукра. В колониальную эпоху, отмечает он, церковь и колониальная администрация были тесно связаны друг с другом. И эта связь была естественной, ибо руководители церкви и колониальной администрации были иностранцы. Это был прагматический союз: авторитет метрополии обеспечивал миссионерам поддержку и безопасность. Миссионеры, армия и полиция действовали вместе. С приобретением независимости мало что изменилось в

жизни народа: сохранилась бедность, расширилась пропасть между народом и элитой, сформированной европейцами и североамериканцами. Новые местные руководители превратились в бюрократов и диктаторов. Как верно подметил К. Аукра, сущность неоколониализма состоит в том, что государство теоретически провозглашено независимым и внешне обладает всеми атрибутами своего суверенитета. Но на деле его экономическая система и, следовательно, его политика управляются извне. Приобретение независимости ничего не изменило в распределении ролей: бывшие колонизированные народы продолжают поставлять для метрополий сырье, а метрополии возвращают им продукты обработки[1]. Угандийский теолог не ограничивается критикой сложившейся системы, а пытается дать свои рекомендации по взаимоотношениям между церковью и государством. Церковь, по его словам, — это божественный инструмент для спасения человечества. Христиане призывают распространить идеи спасения и свободы на все сферы жизни, на всех людей, независимо от цвета кожи. А это означает, что христиане должны поддерживать все движения за человеческую свободу. В период борьбы за независимость многие среди африканских националистов были христианами. Они боролись против колониализма, потому что колониализм представлял собой репрессивный режим, который должен быть уничтожен. В послеколониальный период церковь должна участвовать во всех повседневных делах нации. Но ее роль должна быть иной, чем во времена колониализма: государство и церковь должны выступить как защитники человеческого достоинства. Если государство не может достичь добрых целей, то это должно вызывать озабоченность церкви.

[1] *Kodvo E. Aukra.* Église et politique dans l'Afrique d'aujourd'hui // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 187.

Гармонию между церковью и государством не следует ставить на первый план. Церковь может идти на конфликт, если государство не выполняет своей функции. Например, церковь обращается к правительству с требованием изменения его программы в пользу бедных, церковь должна подсказать государству, чтобы оно ориентировало свои проекты в области здравоохранения в первую очередь не на город, а на деревню, расширяло сферы первичного, вторичного и технического образования вместо того, чтобы создавать новые университеты, строило простое доступное жилье, а не роскошные дворцы и т. д.

Отношения между церковью и правительством становятся критическими, когда государство считает, что действия церкви угрожают его суверенитету. Если церковь берется защищать права человека, конфликт неизбежен: в том случае, когда государство их попирает, церковь вынуждена поднять свой голос, она не может не быть в некотором роде совестью общества.

Церковь и государство — это два инструмента бога для реализации добра. Их авторитет, считает К. Аукра, идет свыше, и оттуда же их границы и возможности. Как и пророки древних времен, церковь должна иметь смелость указать африканским руководителям на их ответственность по отношению ко всему населению своей страны. Переход от колониального господства к независимости возлагает на церковь новую ношу. В Африке церковь должна быть пророческой и в то же время действовать конкретно, в соответствии с экономическим порядком и социальными системами, которые непрерывно изменяются.

На Африканском континенте наибольшее развитие получила культуроцентристская умеренно-либеральная разновидность ”теологии освобождения”, главным направлением которой является разработка проблем восстановления самобытности культуры, освобождение

ее от чуждых ей элементов колониального прошлого. Главными представителями этого направления в африканской теологии являются К. Аппиа Куби, Р. Ф. Маесто, К. Диэкосори, А. Одуйойе и другие.

Каковы же причины появления этого течения в христианской теологии, в чем его сущность и почему оно ныне выдвинулось вперед?

Отвечая на эти вопросы, необходимо прежде всего отметить, что колониализм — это многоликое явление. Одно из существенных условий подчинения народов своему господству колонизаторы видели в лишении их самостоятельной культуры, в насаждении чуждых им обычаев и традиций. Активную роль в процессе духовного закабаления народов играла церковь, действуя на первых порах через различные миссионерские организации. Социальные функции христианских церквей и их миссий в Африке сводились к решению двух основных задач: во-первых, давать религиозные санкции колониальной политике, во-вторых, путем идеологического воздействия парализовать сопротивление масс, включить африканцев в механизм колониальной эксплуатации. Определенную роль в решении этих задач играло создание политической элиты и интеллигенции из среды африканских народов, осуществляемое через систему просвещения. Эта политическая и культурная элита, воспитанная в традициях европейской культуры, вплоть до 60-х годов XX столетия служила опорой метрополий. Западная культура с ее христианской цивилизацией служила для этого поколения африканцев-христиан главным ориентиром.

Насаждение в Африке новой культуры имело серьезные последствия для общественной жизни стран континента. Миссионеры проповедовали евангельские идеи всепрощения, терпения, братства всех людей, пуританские нормы в области семейных отношений, воспитания, образования. Однако эти проповеди вступали

в резкое противоречие с реальностью колониалистского общества, его отнюдь не братскими отношениями к коренным жителям колоний, которые рассматривались европейцами как люди второго сорта, объект эксплуатации и угнетения. Эти противоречия приводили многих африканцев к мысли, что либо христианское учение и вся основанная на нем цивилизация лжива, враждебна африканцу, либо ему дают неправильное истолкование христианского вероучения. В обоих случаях нарастало чувство протеста против идеологии колониализма. В условиях отсутствия крупных политических организаций и неразвитости политического сознания у подавляющей части африканского населения область культуры долгое время была единственным местом, где колонизованные народы могли более или менее открыто выражать свой протест против колониальных порядков и находить какие-либо приемлемые для себя формы самоутверждения. На этой почве в середине 50-х годов в Африке сформировалось идейно-теоретическое течение, представители которого считали, что африканским народам прежде всего необходимо добиться "культурного освобождения" негров, что позволит изменить политические и экономические структуры. Эта идея была сформулирована создателями теории "негритюда" Л. С. Сенгором, Э. Сезаром и Л. Делибом.

Создатели теории "негритюда" относились к той политической и интеллектуальной элите, которая получила образование в европейских университетах, воспитывалась в традициях христианской культуры и целиком находилась под ее влиянием. Основной идеей теории "негритюда" была идея симбиоза цивилизаций и африканского вклада в эту будущую единую всемирную цивилизацию, создание "метисной цивилизации будущего". Для наиболее крупного идеолога этого течения, бывшего президента Сенегала Л. С. Сенгора культура — это прежде всего ценность европейской

(христианской) цивилизации, среди которой одно из центральных мест занимает религия. Путь к единству Африки и мира, по его представлению, безусловно, лежит через европейскую культуру, которая должна быть дополнена культурными ценностями других народов путем их сознательного отбора и обмена ими. Определенный вклад в эту "метисную цивилизацию будущего", по мнению Л. С. Сенгора, внесут и африканцы. "Народы черной расы не придут с пустыми руками на встречу дарения и принятия ценностей мира"[1].

Сенгор считал, что главная проблема при этом состоит в том, чтобы сохранить африканские традиции, вписать их в контекст современного развития. В соответствии с этими условиями он и определяет теорию "негритюда" как "культурную вотчину ценностей, а в особенности духа негро-африканской цивилизации, как совокупность политических, моральных, социальных и культурных ценностей черного мира"[2]. В речи на II конгрессе африканистов в 1964 г. он утверждал, что рождается настоящая цивилизация — всеобщность, которая будет решительно отличаться от простого распространения европейской цивилизации на планете. "Фактически все народы Земли сегодня находятся в процессе взаимной биологической и культурной метизации. Они переживают процесс истинной панчеловеческой конвергенции, которая и является собственным продуктом Homo sapiens и которая будет симбиозом взаимоотношения ценностей всех живущих этносов"[3].

Концепция "негритюда" в несколько обновленном

---

[1] *Milcent E., Sordet M.* Leopold Sedar Senghor et la puissance de l'Afrique moderne. P., 1969. P. 69.

[2] *Senghor L.* Teihard de Chardin et politique africaine. P., 1962. P. 20.

[3] *Milcent E., Sordet M.* Leopold Sedar Senghor et la puissance de l'Afrique moderne. P. 243—244.

виде продолжает существовать и в наши дни. Суть ее состоит в провозглашении необходимости реабилитации ценностей традиционного христианского общества. При этом подчеркивается, что концепция самобытности не носит изоляционистского характера. Ее основная идея состоит не в призыве к возврату примитивных форм, воссозданию традиционных религиозных верований и обычаев доколониального периода, а в возрождении культурных корней. Для этого в Африке имеются необходимые предпосылки, поскольку местная культура, традиции, религиозные верования не были здесь поглощены или подавлены европейскими, а произошло взаимообогащение двух культурно-исторических систем.

Но уже в 60—70-е годы в Африке начал проявляться рост националистических настроений. В эти годы все более широкое распространение получает концепция отказа от западной культуры, социально-политических ценностей Запада и абсолютизации самобытности и исключительности африканской личности с ее эмоциональной чувственностью, непосредственным восприятием окружающего мира. На почве этих настроений и получили развитие идеи либерально-умеренного крыла "теологии негритянского освобождения".

Представители "теологии негритянского освобождения" осознают негативную роль церкви в процессе колонизации Африки. Генеральный секретарь ассоциации теологов Восточной Африки Огбу Калу (Нигерия) прямо указывает, что миссионеры были проводниками интересов колонизаторов и способствовали духовному закабалению масс. Миссионеры рассматривали коренные африканские культы как извращение представлений об истинной религии и считали, что их необходимо истребить. Они боролись против местной культуры, обычаев и традиций, против сложившейся в

Африке системы браков, клановых связей, обряда инициаций, тайных обществ, праздников, связанных с сельскохозяйственным циклом, и т. д.

В качестве одной из важнейших задач "теология негритянского освобождения" рассматривает преодоление колониалистского наследия в сфере религиозной жизни, африканизацию церкви и вероучения. Африканские католические деятели уже давно ставили вопрос о достижении определенной автономии по отношению к церквам Западной Европы и Северной Америки. Их тяготит так называемая материальная, кадровая и идейная "помощь" со стороны национальных церквей бывших метрополий и церквей США.

Следует отметить, что в последние десятилетия наблюдался определенный прогресс в сфере африканизации церковной иерархии. Так, в 1961 г. из 48 епископов Африки было 39 иностранцев и восемь африканцев. Примерно такое же соотношение между иностранцами и коренными африканцами существовало и у рядовых священников — 2294 иностранца и 577 африканцев. В 1976 г. ситуация несколько изменилась: среди духовенства Африки стало 2515 иностранных священников и 1303 африканца. Если в решении проблемы африканизации церковных кадров произошли довольно существенные сдвиги, то в материальной сфере зависимость не уменьшается, а увеличивается. Африканские религиозные деятели прекрасно понимают, что "кто платит, тот и заказывает музыку". В современных условиях, подчеркивает епископ из Малави О. Н. Калиломбе, деятельность церкви нуждается в крупных капиталах, и для нас небезразлично, откуда поступают эти капиталы и на каких условиях[1].

Одним из наиболее ярких проявлений стремления

---

[1] *Kalilombe Ö*. Self-relience de l'église africain // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 70.

африканских церковных лидеров к независимости явилось движение за бóльшую автономию церкви по отношению к Ватикану. В стремлении последнего навязать свою волю национальным церквам они справедливо видят проявление империализма и неоколониализма. Наиболее выпукло эта тенденция проявилась на III (Римском) синоде католической церкви (1974 г.). Национальная церковь, с точки зрения идеологов сепаратизма, — это форма реализации таинства церкви в данном месте и в данное время, среди людей определенной культуры, она не часть универсальной церкви, а в самой себе содержит всю полноту таинства церкви в особенных условиях. Чтобы выполнить эту миссию, национальная церковь должна располагать свободой действия[1]. Наиболее примечательным в этом движении является то, что оно ставит под сомнение один из главных принципов, на котором основывается деятельность Ватикана, — принцип католичности.

В не меньшей степени процесс преодоления последствий колониализма и неоколониализма в религиозной жизни африканские церковные деятели связывают с созданием так называемой специфической африканской теологии. У них, так же как и у теологов стран Латинской Америки, одним из самых распространенных лозунгов является: освобождение начинается с освобождения теологии. Так же как и у латиноамериканских теологов, методологической основой в обосновании права на существование специфической африканской теологии служит концепция историчности христианства на континенте, уникальности его религиозного опыта. Поэтому аф-

[1] L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangelisation. Pref. de F. Martie. Principaux du Sinode des eveque. Rome sept. 1976. P., 1976. P.127.

риканская теология, с их точки зрения, не может быть повторением тех идей, которые развивали европейские теологи. Питательной почвой наших теологических размышлений, говорит руководитель конференции социологов в Университете науки и техники Кумази (Гана) Кофи Аппиа-Куби, должна быть реальная африканская ситуация. Мы не должны спрашивать, что сказал по тому или иному вопросу Карл Барт, Карл Ранер или какой-нибудь другой Карл, а прежде всего должны думать, что хочет сказать нам бог в наших конкретных условиях жизни. Африканская теология должна включить в свое содержание все стороны духовной жизни нашего общества: искусство, литературу, скульптуру, достижения гуманитарных наук[1].

Предметом широкой дискуссии в католической печати стала проблема инкультурации. Инкультурация, по определению авторов рабочего документа VI Чрезвычайного синода Римской католической церкви, подготовленного Священной конгрегацией по вопросам вероучения и носящего название "Избранные темы по эклессиологии", — это процесс приспособления содержания веры к языку, категориям мышления, символам и обрядам определенной культуры.

Усилия таких африканских теологов, как Р. Джон Маесто из Кении, К. Дизкосори из Ганы, А. Одуйойе из Нигерии направлены на переосмысление образов Ветхого и Нового заветов в соответствии с традиционным африканским мышлением, языком, обычаями, культурой. Приспособление проходит во всех областях церковной жизни: в катехизисе, литургии, культовой практике, управлении, теологии. Значительный стимул этому процессу был дан на II Ватиканском соборе, где

---

[1] *Appia-Kubu K.* Avant-propos dans le livre // Liberation on adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 5.

было принято решение проводить богослужение не только на латинском, но и на местных языках, использовать в богослужебной практике обычаи и традиции данных народов.

Однако националистически настроенные религиозные деятели Африки усматривают в этом процессе реальную угрозу эмансипации местных церквей. По мнению епископа Р. Н. Калиломбе, никакой реальный прогресс на этом пути не может быть достигнут, если все изменения в литургии, культе, теологии делаются с оглядкой на западные церкви, требуют их одобрения, а не исходят из собственных критериев[1]. Такой путь, считает епископ из Малави, приводит лишь к установлению иной, более утонченной формы господства.

Такой "теологии приспособления" националистически настроенные идеологи африканских церквей противопоставляют "критическую теологию", или "теологию негритянского освобождения". "Теология приспособления", по словам профессора католического университета в Киншасе (Заир) М. Н. Мушете, стоит на соглашательских позициях. Она отождествляет христианское откровение с теми системами мышления, которые служили для его выражения"[2] (то есть с греческой, западной культурой. — *Авт.*). Критическая же теология, "теология негритянского освобождения", существенно меняет акценты в своей рефлексии. Апологии христианства на Африканском континенте она противопоставляет обоснование самобытности африканского христианского опыта. Выступая против

---

[1] *Kalilombe P.* Self relience de l'église africaine // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 53.

[2] *Muchete N.* L'histoire de la théologie en Afrique — De la polemique â l'erenisme critique // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 35.

"теологии приспособления", представители так называемой "критической теологии" делают довольно радикальные выводы о необходимости избавляться от всякого наследия Запада, отказываться от его языка, культуры, а некоторые из них даже проповедуют идеи "черного расизма". Эта концепция угрожает существенно ослабить влияние Ватикана и других западных христианских церквей на Африканском континенте.

Ватикан предпринимает серьезные усилия, чтобы приостановить сепаратистские тенденции в католицизме. С одной стороны, в его документах декларируется право всех стран и народов на собственный путь развития. "Мы искренне радуемся расширяющейся жизненности местных церквей и их стремлению брать на себя большую ответственность", — заявил папа Павел VI на III сессии Римского синода. "Каждый человек, каждый народ, — сказал он, — каждая культура и цивилизация обладает своей ролью и своим местом в таинственном плане бога и во всеобщей истории спасения", — продолжит эту линию Иоанн Павел II в энциклике "Славорум апостоли" ("Апостолы славян"). Определенная поддержка идеи регионального плюрализма со стороны Ватикана претендует на снятие противоречий между всеобщими закономерностями и национальными особенностями исторического процесса.

С другой стороны, декларируя свое уважительное отношение к местным национальным церквам, Ватикан отнюдь не отказывается от своих претензий на полную гегемонию в католическом мире. Идее национальной и региональной автономии противопоставляется концепция монолитизма - католичности (универсальности) церкви. Эту мысль уже ясно сформулировал Павел VI: "Мы подчеркиваем, что в этом существенном для церкви аспекте следует избегать противопоставления особенных церквей и наследников

святого Петра, которые должны быть основанием и знаком единства церкви. Вследствие той ответственности, которая возложена на нас, мы говорим: в силу своего долга викария Христа и пастыря всех церквей, римский папа имеет власть полную, высшую и универсальную, которую можем осуществлять всегда свободно". В то же время мы хотим добавить слово о необходимости искать лучшее выражение веры в связи с расовой, социальной и культурной средой[1]. Идеологи католицизма пытаются доказать, что национализму развивающихся стран отведено почетное место в универсалистской концепции Ватикана, что католический универсализм органично соединяет в себе элементы национализма и монолитизма. Церковь потому и является католической, что умеет представить свою чистую истину откровения, божественную по содержанию, во всякой среде таким образом, чтобы она отвечала благородным мыслям и справедливым ожиданиям каждого человека и всех народов. Все наследие, которое каждое поколение вместе с бесценным даром жизни передает потомкам, представляет собой разноцветную и бесчисленную массу камешков, составляющих живую мозаику образа Христа-Спасителя. Евангелие не ведет к обнищанию либо подавлению того, что каждый человек, народ и нация, каждая культура на протяжении истории познают и реализуют как благо, истину и красоту. Скорее наоборот — поощряет, дабы эти ценности были ассимилированы и развиты, чтобы они великодушно и с радостью внедрялись в жизнь и дополнялись таинственным и возвышающим светом откровения.

---

[1] L'Église des cinq continent. Bilan et perspective de l'evangelisation. Pref. de F. Martie. Principaux textes du Sinode des éveque Rome sept. 1975. P. 234.

Наряду с этим католичность церкви, как отмечается в энциклике, выражается в активной взаимоответственности и взаимном сотрудничестве всех ради общего блага. Церковь осуществляет повсюду свою вселенность, принимая, соединяя и возвышая присущим ей образом с материнской заботой каждую подлинно человеческую ценность. Одновременно она стремится на каждой географической широте и долготе и в каждой исторической ситуации обрести для бога каждого человека и всех людей, объединить их друг с другом и с ним в его истине и любви. Каждый человек, каждый народ, каждая культура и цивилизация обладают своей ролью, которую они играют, и своим местом в таинственном плане бога и во всеобщей истории спасения[1].

В упоминавшемся выше документе "Избранные темы по эклессиологии" уточняется взаимоотношение национальных церквей и Ватикана: "Термин "частные церкви" мы употребляем как тождественный понятию "местная церковь" (Ekklesia localis), для того, чтобы подчеркнуть географические, исторические и культурные особенности, то есть проводим разграничение церквей по социокультурному критерию. Существующая структура церкви организационно может принять различный конкретный облик, но различие существующей структуры и конкретной формы выражения не означает сущностного различия"[2]. Для обоснования единства частных церквей и универсальной церкви авторы документа прибегают к схоластическим рассуждениям, где под видом диалектики соотношения единичного и общего преподносится откровенная мистика. Единство и различие в церкви, с точки зрения авторов этого

---

[1] Slavorum apostoli. Encyclique episte de Pape Ieon Paul II // L'Osservatore Romano. 1985. 8.VII. P. 1—5.

[2] Temi scelti ecclesiologia // Civiltá cattolica. 1986. № 3523. P. 462.

документа, следует рассматривать аналогично единству и различию лиц в троице как едином образе бога... Сформулированное в Соборной конституции Sumen Gentium положение о соотношении частной и универсальной церквей сохраняет свою силу. Католическая церковь включает в себя частные церкви и в них ее бытие. Частные церкви и универсальная церковь составляют внутреннее единство, взаимодополняющее друг друга. Наоборот, универсальная церковь находит свое конкретное существование в каждой церкви, которую она представляет. Каждая частная церковь содержит в себе все атрибуты универсальной церкви[1].

Заключает эту длинную цепь рассуждений все тот же тезис о главенствующей роли в католицизме Ватикана. Центром и первичной ячейкой такой универсальной церкви бога является частная римская церковь. Обосновывается это положение традиционными ссылками на апостола Петра, наследником которого считаются римские епископы — викарии Христа. Примат и учительская роль римского понтифика объявляются основой стабильности церкви, "вечным и видимым основанием единства и объединения церкви"[2].

Выступая против сепаратизма, Ватикан отвергает также идею регионального плюрализма католического вероучения. С точки зрения Ватикана, нет и в принципе не может быть специфического европейского, так же как и латиноамериканского, африканского или азиатского, христианства. "Было бы опасным заблуждением говорить о разнообразии теологий в соответствии с особенностями континентов и культур. Или содержание веры есть католическое (то есть всеобщее. - *Авт.*), или католичность исчезает, заявил папа Павел VI в заключительной речи на заседаниях

[1] Temi scelti ecclesiologia // Civiltá cattolica. 1986. № 3522. P. 463.
[2] Ibidem.

Римского синода. Мы получили нашу веру через традицию. Петр и Павел не стремились приспособить ее к иудейскому, греческому или романскому миру. Они заботились лишь об истине единого благовествования, представляемого на разных языках"[1].

С этих же позиций последние документы Ватикана трактуют понятие "инкультурация". В первую очередь они направлены против понимания инкультурации как простого процесса африканизации. "Инкультурация, — говорится в "Избранных темах по эклессиологии", — состоит в том, что конкретное выражение христианской веры и оформление ее в институциональные организации управления церквей связано с многообразием возможностей приспособления к позитивным ценностям тех или иных культур. Это не только сохранение определенной культурной традиции, но также выражение общечеловеческого начала, понимание необходимости преобразования всех человеческих отношений, внимание как к прошлым ценностям, так и взгляд в будущее"[2]. Однако главное содержание термина "инкультурация" сводится католическими иерархами к сакрализации всех сфер духовной жизни общества. "Инкультурация, — подчеркивает заключительный документ Чрезвычайного синода Римской католической церкви (ноябрь 1985 г.), — означает освоение определенной культурной традиции христианством, радикальную христианизацию различных человеческих культур"[3].

Ватиканская концепция монолитизма и инкультурации имеет своих защитников и проводников в африканской теологии. Одним из наиболее крупных

---

[1] L'Église de sinq continents. Bilan et perspectives de l'évangelisation. Pref. de F. Martie. Principaux textes du Sinode des evêque. Rome. sept. 1975. P. 234.

[2] Resolution finalis // L'Osservatore Romano. 1986. 10.XII. P. 7.

[3] Ibidem.

представителей "теологии примирения", пытающейся найти компромиссное решение между националистическими концепциями африканских теологов и монолитизмом Ватикана, является преподаватель теологии Института Восточной Африки из Бенина Е. Ж. Пенуку. В своей работе "Церкви Африки" он обосновывает идею единства и универсальности церкви следующим образом: "Церковь может быть универсальной постольку, поскольку она включает в себя все особенные культуры, точнее говоря, поскольку она в различных формах реализует особенные культуры, которые составляют тело церкви. Это означает, что вера, которую конституирует церковь, утверждает и реализует свое единство и свою универсальность через способность постичь все особенные ситуации, но не для того, чтобы их разделить, а для того, чтобы ассимилировать в себе. В этом случае единство — это фактор плюрализма. Отсюда следует, что если единство и универсальность объекта веры изначальны, то церкви такое единство и универсальность предстоит еще реализовать. Именно потому никакая частная церковь не может утверждать свою монополию, претендовать на то, чтобы другая церковь рассматривала ее как образец, модель для подражания, независимо от того, сколько времени она существует и какова ее структура"[1].

Африканизация христианства (с точки зрения этой концепции) представляет собой двусторонний процесс. Смысл его, с одной стороны, состоит в попытках теологов повернуть Евангелие лицом к африканской культуре, в осмыслении христианской веры в соответствии с языками, обычаями, верованиями народов Африки. Однако окультуривание не следует понимать как возврат к языческой традиции: использованию там-

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P., 1984. P.6.

тама, кастаньет и других атрибутов религиозной языческой практики. Окультуривание, по мнению Е. Ж. Пенуку, не может быть понято и в духе черного расизма. Расизм противоречит христианской этике. Он состоит в том, чтобы не любить другого, как отличного от себя, не любить его взгляды на жизнь и вещи, его формы бытия. Здесь расизм выразился бы в стремлении свести христианскую весть, универсальную и супракультурную по своей основе, к частной культурной модели, хотеть принудить народы других культур верить, ощущать Иисуса Христа однобоко, в категориях, символах одной культуры[1].

Вторая, более важная сторона окультуривания христианской веры, по Е. Ж. Пенуку, состоит в христианизации, евангелизации Африки, повороте всей африканской культуры к Иисусу Христу. Е. Ж. Пенуку обосновывает эту идею с позиций сотериологии[2]. Потребность в африканизации христианства, осмыслении и изложении на том или ином африканском культурном языке евангельской вести, с его точки зрения, — это не прихоть каких-то людей, а потребность, которая исходит от самого Иисуса Христа, воплощенного в историю людей, умершего за них и воскресшего из мертвых. Человек рождается во грехе, продолжает африканский теолог, спасение, которое предлагает человеку Христос, не может быть основано на самом человеке, его культурных и религиозных конструкциях. В силу греховности и ограниченности своей природы человек не может спастись и совершенствоваться сам по себе. Он спасается и совершенствуется, только открываясь своему творцу. Отсюда — необходимость

---

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 47.

[2] От слова soter (спаситель) — рассмотрение всей жизни человека под углом зрения его спасения.

обращения к богу, чтобы получить от него спасение как дар, как чистую благодать.

Поворотным пунктом в деле спасения народов Африки Е. Ж. Пенуку считает принятие ими христианства, распространение благой вести Христа. С появлением в африканской истории Христа африканская культура, как и всякая культура, стремится повернуться лицом к богу. Критерии ее ценностей и антиценностей уже не находятся в самих себе. Отныне они исходят из действительного и окончательного откровения бога через сына его, Иисуса Христа. Отсюда Е. Ж. Пенуку выводит необходимость сакрализации всей африканской культуры в духе христианской традиции, что объективно привело бы к отказу от национальных обычаев и традиций. С позиций освобождения и спасающей миссии Христа, утверждает защитник позиции Ватикана, мы больше не можем называть "ценностями" все, что живет в наших обычаях, обыденных и религиозных традициях, даже если это гармонирует с нашим обществом. В конечном счете сущность процесса окультуривания, по Е. Ж. Пенуку, выражается в преобразовании и оплодотворении духовной жизни через оплодотворяющую любовь Христа. "Конкретно речь идет о том, — пишет он, — чтобы поднять африканцев к новизне евангелия, к духовному ви́дению универсума, святого смысла Человека и Истории, концепции общности, солидарности, семьи и всех тех вещей, которые составляют содержание духовной жизни африканских народов, основание их собственной психологии"[1].

В русле данной концепции окультуривания происходят поиски граней соприкосновения африканских традиционных верований и христианства, возможностей их ассимиляции и взаимного обогащения. Именно

---

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 49.

эту цель преследует доклад на международном симпозиуме теологов "третьего мира" под названием "Ценность верований и религиозная практика христиан" преподавателя теологии из университета в Ибадане (Нигерия) А. Одуйойе. Африканские верования, касающиеся божественного источника универсума, по его мнению, тесно связаны с аналогичными верованиями христианства. В местных религиях бог в равной степени ответствен за мир и за человека. В африканских мифах, так же как и в христианстве, человек располагается в центре космоса. Однако для африканцев божественная энергия проявляется во всех творениях, а не только у людей. Она проникает во все живое и объединяет его[1]. Под этим углом зрения, считает нигерийский теолог, могут быть пересмотрены представления христианства о взаимоотношениях естественного и сверхъестественного, о воплощении, спасении и т. д. С точки зрения африканской традиции отношения естественного и сверхъестественного существенно упрощаются, сверхъестественное не следует понимать как нечто чуждое нашей природе, добавляемое нам извне, стоящее над нами. Наоборот, это есть глубинное отношение с богом и с другими людьми[2]. В африканском ви́дении мира, согласно А. Одуйойе, отсутствует также водораздел между душой и телом. Духовные потребности важны для тела, телесные — для души. Характерное для христианства разделение личности на три составные части: тело, душу и дух — может быть преодолено благодаря африканскому вкладу. А. Одуйойе предлагает также использовать традиционные африканские верования для обоснования права церкви на главенст-

---

[1] *Oduyoye M. A.* Valeur des croyance et de pratique religieuse africaines // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 134.

[2] Ibid. P. 144.

вующее ее положение в обществе власть имущих, в том числе и для поднятия авторитета епископата и самого папы римского. Христианство, по его словам, должно принять африканские верования, согласно которым бог передает свой авторитет на посредников: африканцы традиционно верят в божественное право королей[1].

Епископ из Мадагаскара Зибанда пытается осуществить слияние африканской и христианской культур на основе тейярдистской концепции человека как сотрудника бога. По его словам, "идея человека, сотворенного по образу и подобию бога, преобразующего мир своим трудом в соответствии с духом Христа, принимает на африканской земле свой истинный и позитивный смысл. Она означает, что человек через бога стал центром универсума, управляющим мира. Именно этот конкретный вклад в историю и культуру был осуществлен Иисусом Христом. Отсюда земные и культурные реальности стали добрыми, поскольку они — причина таинства воплощения". Ватикан всемерно поддерживает подобные теологические изыскания. Выступая во время своей поездки по странам Африки в Заире, Иоанн Павел II подчеркнул вклад африканской традиционной религии в христианство. Он указал, что христианство может заимствовать у африканцев их непосредственное отношение к жизни, своеобразный менталитет...

О стремлении Ватикана привлечь на свою сторону общественное мнение африканских стран свидетельствует и тот факт, что Иоанн Павел II включил в свой идеал "земного человеческого общежития" ряд "духовных элементов" африканской культуры. Первый элемент — это "простой образ жизни", идеальным выражением которого, по мнению римского

---

[1] *Oduyoye M. A.* Valeur des croyance et de pratique religieuse africaines // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 137.

понтифика, является психология африканцев. Африка, по словам Иоанна Павла II, должна сыграть важную роль в современном мире. Она является подлинной сокровищницей многих аутентичных человеческих ценностей и призвана поделиться этими ценностями с другими народами и нациями, обогатив, таким образом, всю человеческую семью и все другие культуры. Именно благодаря богатству духовных ценностей ее народов миссия Африки заключается в создании такой формы прогресса, которая будет гармонировать со всем человеческим сообществом. Африканцы, с точки зрения римского папы, выступают потенциальными творцами интегральной личности, в которой духовные ценности получают приоритет над материальными.

В числе специфических духовных ценностей, которые Иоанн Павел II усматривает у африканцев, он называет ”врожденное религиозное чувство”, ”ощущение сакрального”, ”глубокое осознание связей, соединяющих природу с ее творцом”, ”священное почитание всего живого с момента его зачатия”. Большое значение Иоанн Павел II придает таким естественным проявлениям духа африканцев, как сильное чувство семейной и групповой приверженности, чувство коллективной ответственности, братства и социальной любви.

Вторым элементом духовной культуры здорового общественного организма, присущего Африке, Иоанн Павел II называет жизненный уклад сельских общин. Идеализация сельской общины — традиционная черта католического социального учения. В какой-то степени это наследие средневекового прошлого. Но современный католицизм заинтересован в возрождении такого уклада. Дело в том, что в условиях традиционного сельского патриархального уклада лучше сохраняются и передаются из поколения в поколение религиозные представления, осуществляется контроль за поведением

верующих и т. д. Урбанизация, процесс массовой миграции из сельской местности в города освобождают личность из-под традиционных форм контроля патриархальной семьи и приходского священника, что является одной из причин отхода верующих от церкви. Сельский мир, уверяет папа, обладает невиданным человеческим и религиозным богатством: природной любовью к семье, духом дружбы и взаимопомощи, глубоким гуманизмом, чувством миролюбия и духовного общения, живым религиозным опытом доверия и открытости богу, любви к святой деве Марии и многими другими достоинствами. Конечно, Иоанн Павел II не рассчитывает на то, что верующие бросят города и вернутся в сельские районы. Однако он считает, что обращение людей к сельской психологии позволяет возродить религиозные ценности. И в этом, по мнению папы, большую роль играет положительный опыт африканских стран, в которых процесс урбанизации еще не зашел так далеко, как в Европе или в Северной Америке.

Выше мы отмечали, что специфика африканской "теологии негритянского освобождения" состоит в том, что ее представители в силу конкретно-исторических причин ориентируются прежде всего на разработку идей самостоятельности в духовной сфере, в идеологии и культуре. Относительно более слабое развитие социально-политической проблематики в теологии этого региона по сравнению с теологией Латинской Америки объясняется также большой его отсталостью в экономическом и социальном развитии, а следовательно, и в социально-классовой структуре общества. В настоящее время африканский пролетариат по своим количественным и качественным характеристикам находится гораздо ниже уровня латиноамериканского пролетариата. Отсюда в Африке гораздо меньше возможностей для распространения марксистской идеологии и ее влияния на христианские концепции освободительной

борьбы. Это одна из причин значительного влияния на Африканском континенте ”теологии примирения”. Другая причина коренится в усилиях, предпринимаемых идеологами данного направления для того, чтобы не допустить воздействия на христиан-африканцев не только марксистских идей, но и леворадикальных традиций латиноамериканской ”теологии освобождения”. Идея специфичности христианского опыта на Африканском континенте используется теологами ”примирения”, чтобы доказать, что латиноамериканская ”теология освобождения” неприменима к африканским условиям. ”И хотя у Африки и Латинской Америки много общих проблем, но психология и перспективы у них разные, а значит, и средства решения проблем различны, — подчеркивает Е. Ж. Пенуку. — Мы солидарны с теологами ”освобождения”, потому что мы также принадлежим к ”третьему миру” и страдаем от тех же зависимостей. Но при выборе подхода к разрешению проблем мы предполагаем исходить из нашей собственной концепции мира, чтобы самим анализировать ситуацию и предложить свой выход из нее. Я не хотел бы, чтобы африканскую теологию рассматривали как только течение ”теологии освобождения”[1]. ”Теологии освобождения” африканский апологет капитализма и неоколониализма противопоставляет так называемую ”теологию примирения”, или ”теологию братства”. ”Основываясь на африканских традициях, — подчеркнул он, — мы настаиваем на ”теологии братства”, мы должны отказаться от всяких антибратских позиций и всегда поддерживать возможность встречи с теми, кто нас угнетает”. Е. Ж. Пенуку утверждает, что ”теология братства” — это более высокий этап в развитии теологии, чем ”теология освобо-

[1] *Penoukou E.* Pour d’une théologie de la fraternité // L’Actualité religieuse dans le monde. 1984. № 17. P. 18.

ждения", что первая в концентрированном виде содержит все достижения второй. "Теология братства", — заявляет он, — идет дальше, чем "теология освобождения", которую можно рассматривать лишь как ее этап. Она дает более глубокий смысл и содержание, чем то, что содержится в "теологии освобождения", ибо она призывает к вере в силу любви"[1].

Как же "теология примирения" решает наиболее актуальные для верующих вопросы? Например, каково соотношение веры и политики? Совместимо ли участие верующих в борьбе за социально-экономические и политические преобразования с их религиозными убеждениями? Определяют ли религиозные убеждения социально-политическую ориентацию верующих? Имеется ли специфика христианского отношения к политике? На все эти вопросы Е. Ж. Пенуку пытается дать определенный ответ. В африканской ситуации, по его мнению, существует три основных взгляда на взаимоотношение религии и политики. Первый исключает политику из сферы религиозной жизни. И тут выдвигаются два основания. Одно из них связано с опасениями скомпрометировать веру. Политическая область — это не область святости, утверждает сторонник этой точки зрения. Она часто связана с моральными и духовными издержками. Исходя из этих соображений, многие христиане предпочитают держаться подальше от политики. Другие отказываются участвовать в политических акциях из-за страха перед драматическими последствиями. Они боятся за свою личную жизнь, безопасность семьи и близких.

Другой взгляд основывается на более глубоком соображении — принципиальной противоположности религии и политики как божественного и человеческого, сверхъестественного и естественного. "Царство

[1] *Penoukou E.* Pour d'une théologie de la fraternité // L'Actualité religieuse dans le monde. 1984. № 17. P. 13.

божье" не может быть создано на земле, утверждают сторонники этой позиции, оно не имеет ничего общего с "земным градом".

Сторонники третьего взгляда сводят религию к политике. Вовлечение в политическую борьбу они принимают за истинное воплощение христианской веры. Каждая из этих позиций, по мнению Е. Ж. Пенуку, в определенной степени уязвима. Если политика имморальна и даже аморальна, то, наоборот, участие в ней христиан в еще большей мере необходимо, для того чтобы изменить ее характер, поставить ее на службу интересам своих стран. "Убегать в моральный пуританизм, — отмечает католический теолог, — это не лучшее средство борьбы против недостатков"[1]. Антиполитичное разделение религии и политики, по его мнению, приводит к кардинальному раздвоению жизни верующего: он выступает как христианин, с одной стороны, и как человек — с другой. Христианская жизнь низводится до чисто духовной, политическая же активность мотивируется чисто человеческим подходом к вещам. Такой подход, по мнению католического теолога, чреват серьезными отрицательными последствиями для религии. В результате человеческая жизнь отделяется от бога, что создает впечатление, будто религия чужда этому миру, бесплодна в земных делах. А это, в свою очередь, ведет к мировоззренческому дуализму. В своей частной жизни верующие руководствовались бы установками различных светских учений, в том числе и противоположных христианству по своим мировоззренческим основам, такими, например, как атеистический экзистенциализм, фрейдизм и даже марксизм.

Еще большую опасность, по мнению идеолога примирения, несет в себе подход к решению этого вопроса

---

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 67.

тех, кто хочет свести "спасение во Христе" к человеческому освобождению, ограничивает евангельский идеал чисто человеческими проблемами. Сторонники этой позиции, считает Пенуку, лишают христианство его специфичности. Они пытаются замкнуть бога в спираль социальных конфликтов, свести христианскую весть к социально-экономическим учениям. Католический теолог прекрасно осознает, что последовательное развитие идеи сакрализации политической деятельности человека в значительной степени подрывает те устои, на которых основывается религиозное мировоззрение. Ведь если деятельность по социально-экономическому и политическому преобразованию рассматривать как основную часть религиозной жизни, то именно совершенствование земной жизни, а не достижение загробного блаженства становится главной целью человека. Религия при таком подходе оказывается перед угрозой полного обмирщения.

Осознание неприемлемых для религии установок полного аполитизма, как и леворадикального экстремизма, побудило "теологию примирения" выработать компромиссную позицию, которая позволила бы, с одной стороны, показать ее озабоченность положением бедных и угнетенных, стремление дать ответ на волнующие людей социальные проблемы, а с другой — отвлечь массы верующих от активного участия в национально-освободительном движении, от борьбы за свои социальные права. Представители "теологии примирения" хорошо понимают, что открытая проповедь аполитизма, как это делают представители ортодоксального спиритуализма, больше не воспринимается широкими слоями верующих, потому что идеология религиозного аполитизма зарекомендовала себя в их глазах как действенный помощник эксплуатации и угнетения. Все большее осознание христианами этого факта привело к тому, что верующие

отвернулись от тех, кто, неприкрыто проповедуя учение о религии как "личном деле", пути индивидуального "спасения", способствовал широкой популярности леворадикальной идеологии. Чтобы сделать свою позицию приемлемой для современных верующих, идеологи консерватизма широко используют фразеологию, лозунги и требования различных направлений леворадикальной теологии, стремятся, таким образом, придать ортодоксальным спиритуалистическим концепциям видимость новизны.

Отдавая дань убеждению верующих в необходимости участия в борьбе против угнетения, за социальную справедливость и прогресс, идеологи примирения говорят о причастности христианства ко всем сферам общественной жизни, в том числе и к политической деятельности. Отталкиваясь от трактовки человека как коллективного существа, субъекта и объекта коммуникации, идеологи консерватизма утверждают, что религия и политика имеют много общего: обе выступают как различные формы общинных отношений, коллективной практики. Политическая активность, отмечает Пенуку, конституирует общество, его организацию и развитие в той мере, в какой политика служит гармонизации отношений между людьми, условием и формой реализации их личного и коллективного блага. "Член града, пользуясь всеми правами и обязанностями гражданина, христианин должен занять свое место в жизни этого града, тем или иным образом вписаться в развитие социального благополучия"[1].

Усилия представителей "теологии примирения" направлены на сакрализацию политической деятельности, включение ее в орбиту религиозно-идеалистического мировоззрения. Они пишут о социальной обу-

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 58—59.

словленности религиозной веры: христианская вера рождается внутри социальных структур и функционирует в этих структурах. Политика, как одна из ведущих сфер социальной жизни, создает для религиозной веры поле своего приложения. Благодаря политике религиозное сознание функционирует не в виде бессодержательных, оторванных от действительности абстрактных образов, а реализуется в конкретных делах.

Для обоснования этого положения идеологами примирения разрабатываются теологические аргументы законности и необходимости, тесного взаимоотношения религии и политики. Бог дал человеку возможность организоваться в человеческие общины, развиваться, преобразовывать мир. Первое предназначение человека в мире — основать человеческий порядок, трудиться для своего собственного благополучия и для благополучия своего ближнего, чтобы подготовить установление нового неба и новой земли, где будет царствовать справедливость... Политическую вовлеченность трудящихся представители "теологии примирения" определяют как их стремление создавать и реализовать различные формы и необходимые условия человеческого совершенствования и, таким образом, вписываться в динамику творческого акта[1].

Второе теологическое основание отношения веры и политики, по Пенуку, вытекает из таинства воплощения и искупления. Иисус Христос вовлечен в историю людей. Сын бога, истинный бог, он есть также истинный человек. Принимая творческие потенции своего отца и взваливая на свои плечи ответственность за грехи человечества, примером своей жизни, учением, страданием, смертью и воскресением Христос показывает, насколько он не был чужд человеческим проблемам. Однако идеологи консерватизма тут же

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 62.

ставят вопрос об ограничении политической стороны жизнедеятельности человека. Политика, утверждают они, не должна становиться для человека всем, монопольно распоряжаться человеческим бытием, иначе не останется места для религии. Когда человек редуцируется до положения гражданина, он связывает свои помыслы только с "земным градом", не оставляя места для иного мира, который связан с религиозной надеждой. Весть Иисуса нельзя рассматривать как чисто политическое обращение. Политика направлена на завоевание и осуществление власти. "Христос, — пишет Пенуку, — проводит четкую разграничительную линию между политикой и политиканством, он не осуществлял такого рода политических акций, которые были характерны для зелотов, боровшихся за радикальное освобождение от власти римлян и установление божьего царства на земле, четко отличал свою позицию от позиции пророков Ветхого завета и недвусмысленно говорил Пилату о своем предназначении: "Царство мое не от мира сего" (Ин. 18: 36). Однако Иисус не выражал своего мнения о политической власти. Он противопоставлял всякому авторитету авторитет бога"[1]. На основании этих суждений "теология примирения" декларирует социальный нейтралитет христианской веры. Христианская вера, по мнению ее представителей, не предопределяет никакой политической позиции. Выбор этой позиции — дело совести самого христианина. Единственное условие, которым он должен при этом руководствоваться, — это соответствие его действий требованиям христианской этики.

Христианская этика как условие политического вовлечения верующего, как известно, выдвигается и другими течениями христианской идеологии. В интерпретации революционных демократов ее требования тракто-

---

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 63.

вались как активный призыв к социальному переустройству, к борьбе за демократизацию и социальное освобождение. Идеологи примирения дают этим требованиям весьма абстрактное истолкование. "Христианская вера, так, как мы ее воспринимаем в жизни и в учении Иисуса, предлагает реализовать человека, реализовать все то, что связано с вдохновением и глубокими надеждами. Она предлагает помочь человеку действовать против всего того, что дегуманизирует, обедняет, отчуждает и калечит его"[1]. Уточнение же этих принципов Е. Ж. Пенуку мало что добавляет для конкретизации требований христианской социальной этики: "Принимать участие в создании нации, активно участвовать в построении более справедливого и братского общества", "стремиться разрушить все зависимости, которые довлеют над национальным суверенитетом", и т. д.[2]

Наиболее характерной особенностью идеологии примирения является стремление перенести решение проблемы политического выбора в религиозно-мифологическую плоскость, придать реальным политическим отношениям мистическую окраску. Специфика христианского отношения к политике, с точки зрения представителей данного направления христианской идеологии, проявляется не только в евангельской мотивации политических решений, но прежде всего якобы в том, что верующие-христиане ориентированы в мире радикально иным образом, чем неверующие. По своим истокам и божественным целям, подчеркивает Пенуку, Евангелие несводимо ни к какому идеологическому выбору, который оно всегда превосходит и перед лицом которого оно занимает позицию критической независимости. Христианское спасение, какую бы сферу оно ни охватывало, не может исходить только от

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 76.
[2] Ibid. P. 76—82.

человека. Окончательное освобождение предполагает личное и коллективное обращение, конечный смысл человеческой борьбы устанавливается исходя из священной справедливости бога. Необходимо проводить четкое различие между человеческим освобождением и спасением во Христе. Но это не означает, подчеркивают идеологи ”теологии примирения”, что нужно разделить историю спасения и историю человеческого общества. В самой сердцевине последнего находится бог, который заботится о подготовке к осуществлению своего царствия. Поэтому никакой человеческий проект не может быть нейтральным по отношению к окончательному спасению людей. Это спасение в каждом отдельном случае есть знак дара бога — дара, который превосходит его беспрестанно и в котором он находит свою реализацию, свой конечный смысл.

Мистификация политической деятельности служит отправной точкой для обоснования идеологии аполитизма. И в этом вопросе африканская ”теология примирения” неоригинальна. Она идет по стопам консервативных и апологетических концепций теологов из Европы, США и Латинской Америки. Здесь также пускаются в ход идеи об утопическом содержании христианской веры, ее пророческой нацеленности и т. д. ”Призвание церкви и христиан не в том, чтобы служить человечеству и миру, утверждать уже сложившийся образ жизни, а в том, чтобы изменить его и не переставая способствовать возвышению человека и мира. Речь идет о призвании к пророческой миссии... Христианская вера содержит фундаментальные, гуманистические ценности, обладание которыми дает социальному развитию импульс к радикальной трансформации”[1]. Практический характер религиозного сознания

[1] *Penoukou E.* Église de Afrique. Proposition pour l'avenir. P. 102—103.

и определяет, по мнению идеологов консерватизма, специфическое положение христиан в общественных движениях. Эта специфичность характеризуется в их системах как критическое отношение религиозного сознания к власти, позиция сопротивления, контестации. И здесь мы снова встречаемся с попыткой перенять у левого христианского движения его словарь и лозунги.

Контестация, как один из важнейших элементов христианской позиции в мире, выдвигается впервые в "теологии революции" и "теологии освобождения". Основу этой позиции, с точки зрения леворадикальных теологов, заложил Иисус Христос. Но если в леворадикальной теологии позиции сопротивления, контестации придавалось социальное звучание, то в консервативном направлении христианства упор делается на сопротивление, контестацию земным структурам вообще, ориентацию религиозного сознания на трансцендентное, потустороннее. Христианская вера, утверждает Пенуку, должна выступать по отношению к власти и политическим действиям в роли регулирующего горизонта и критического сознания. Это требование распространяется прежде всего на вовлеченных в политику христиан, для которых, подчеркивает Пенуку, вера должна быть критической инстанцией в отношении всех проектов человеческого освобождения.

Таким образом, религиозная мотивация политической деятельности, с точки зрения консерваторов, сводится к обесцениванию, релятивизации всякой политики. И здесь для обоснования идеологии аполитизма подключается сотериология. Христианская вера не может отождествляться ни с каким человеческим проектом будущего. Внутри тех программ, которые христиане осуществляют с другими людьми, ее роль состоит в обесценении и демистификации всех человеческих проектов и действий, с тем чтобы они не превращались в самоцель. Христианская вера

нацеливает ее приверженцев на абсолютное будущее, на достижение царства эсхатона. Эсхатон как цель самореализации человека поднимает его над всем человеческим, открывает перед ним надчеловеческую перспективу.

Получается парадоксальный, хотя и не лишенный определенного идеологического заряда вывод. Христианская политика есть выступление против всякой политики, а свобода как ведущий принцип христианской этики приобретает аполитическое звучание. Она истолковывается как свобода от ориентации на все земное, свобода от социального переустройства бытия.

Что же касается конкретного социального идеала "теологии примирения", то он, так же как и в умеренно-либеральном направлении "теологии освобождения", формируется в духе мелкобуржуазной концепции коммунитаризма. Для обоснования этого идеала выдвигается тезис о специфике, самобытности африканского опыта, африканских традиций. "В Африке, — указывает А. Одуйойе, — прошлое, настоящее и будущее поколения рассматриваются в неразрывной связи, как единая общность. Из этого вытекает важное следствие в отношении собственности на землю. Вся земля принадлежит этой общности — одной семье, одни члены которой уже умерли, другие живут, третьи еще не родились. Жить для африканца — это значит жить в общине. Принадлежность к определенной этнической, деревенской, местной группе чрезвычайно важна для идентификации личности"[1].

Разработка проблем африканской самобытности, теологические спекуляции относительно эсхатологического измерения христианской веры в большей сте-

---

[1] *Oduyoye M. A.*Valeur des croyance et de pratique religieuse africaines // Liberation ou adaptation? La theologie africaine s'interroge. P. 134.

пени присущи идеологам христианства из стран Восточной и Тропической Африки. На Юге Африканского континента религиозные деятели вынуждены заниматься более конкретными проблемами взаимоотношения религии и политики, участия церквей и рядовых верующих на стороне тех или иных политических сил. Народы Анголы, Мозамбика, Мадагаскара, Конго, освободившись от колониальной зависимости сравнительно недавно, встали на некапиталистический путь развития своих стран. Рядовые верующие в целом поддерживают социальную политику прогрессивных правительств своих стран. Однако часть иерархов в этих странах негативно восприняла ориентацию своих правительств и выступила с нападками на проводимые ими преобразования. Здесь, как и в Латинской Америке, консервативные деятели церкви выдвинули лозунг ”защиты от коммунизма”. Эту идею настойчиво проводил глава католической церкви Иоанн Павел II в своих выступлениях во время посещения Африки (май 1980 г., февраль 1982 г. и август 1983 г.) и в посланиях, направленных на этот континент. Обращаясь к жителям Браззавиля (Народная Республика Конго, 1980 г.), Иоанн Павел II заявил, что только религия, а не ”несовершенное, грубое, материалистическое мировоззрение” может создать условия для духовного развития личности. В послании же региональной конференции епископов Юга Африки, собравшейся в Хараре (Зимбабве, октябрь 1984 г.), глава Ватикана подчеркнул, что, хотя церковь солидарна с бедными и жертвами несправедливых законов или социально-экономических структур, методы, посредством которых эта солидарность достигается, не могут быть продиктованы анализом, основанным на классовых различиях и классовой борьбе. Конференция в Хараре, в которой приняли участие также епископы из Анголы

и Мозамбика, закончилась призывом начать "крестовый поход", чтобы положить конец страданиям народов, лишенных прав марксистскими и капиталистическими правительствами.

Реакционную позицию занимает архиепископ из Мозамбика Ж. Гонсалвиш, который заявил, что наибольшие страдания выпадают на долю той части мозамбикского народа, которая лишена элементарных прав человека в результате распространения атеистической, материалистической идеологии. На Мадагаскаре церковь практически стала центром притяжения всех контрреволюционных сил, выражающих недовольство проводимой в стране перестройкой общественной жизни в духе социалистической ориентации. Еженедельная католическая газета "Круа" ("Вера"), выходящая на французском и мальгашском языках, печатает подборки материалов, носящих клеветнический характер о политике правительства Рацирака, придерживающегося социалистической ориентации. В январе 1985 г. мальгашский епископ опубликовал на ее страницах документ "Анатомия диктатуры", содержащий прямые выпады против социалистической ориентации Малагасийской Республики[1].

В наибольшей степени политическое и социальное расслоение происходит в Южно-Африканской Республике. В этой стране, как известно, в ранг государственной политики возведена система апартеида. Апартеид — это самая крайняя форма расовой дискриминации. Согласно расистскому законодательству ЮАР, все ее население разделено на четыре расовых группы: белые, индейцы, цветные (мулаты, метисы) и африканцы. Чернокожие африканцы составляют большинство населения ЮАР. Примерно половина их исповедует

[1] Jeune Afrique. 1983. № 1261. P. 9.

христианство, остальные придерживаются местных традиционных культов. Африканцы в наибольшей степени испытывают на себе гнет политики апартеида. Они лишены основных гражданских и политических прав, подвергаются дискриминации в области труда, образования, медицинского обслуживания, социального обеспечения.

Какую же роль в этих условиях играет христианская церковь? Каково ее отношение к политике апартеида и борьбе основной части населения страны против этой политики? В современной ЮАР функционирует ряд христианских церквей: Голландская реформатская, англиканская, католическая, евангелическая, лютеранская церкви. Кроме того, там действует ряд конфессиональных протестантских деноминаций типа баптистов, пресвитериан, методистов, конгрегационалистов и т. д.

Единственной церковью, долгое время выступавшей за сохранение апартеида в качестве основы всей общественной жизни ЮАР, была Голландская реформатская церковь (ГРЦ), в которую входят только белые африканцы. До недавнего времени она задавала тон религиозной политике в стране. Священники ГРЦ заявляли, что политика апартеида основана на принципах христианства и представляет собой единственный путь для совместной жизни людей в условиях многорасового общества, ибо позволяет уберечь от чуждого влияния и сохранить историю и культурные ценности расы или народа. Епископ Форстер заявил в 1970 г.: "ГРЦ не отступит ни на йоту от своей интерпретации Библии в пользу апартеида. И пусть мир не согласен с нашей интерпретацией. Нас это не волнует. Мир может ошибаться. Мы знаем, что мы правы"[1]. Помимо со-

[1] За рубежом. 1977. № 8. С. 16.

бственно ГРЦ в стране действуют еще три дочерние реформатские церкви — по одной на каждую расовую группу: для африканцев, цветных и индейцев. Руководство церкви отвергает любые попытки установления внутрицерковных расовых контактов. Такая политика приводит к резко отрицательным последствиям для самой реформатской церкви. Резко сокращается число ее приверженцев среди африканцев и цветных.

Год от года усиливается международная изоляция ГРЦ. Еще в 60-е годы реформатская церковь в Голландии осудила апартеид и разорвала отношения со своей дочерней церковью в ЮАР. В августе 1982 г. Всемирный альянс реформатских церквей объявил апартеид ересью и приостановил членство ГРЦ в этой организации. А в сентябре того же года на конференции альянса в Оттаве (Канада) цветной пастор из ЮАР Алэн Бэсак был избран президентом Всемирного альянса реформатских церквей. Политику в поддержку организаций и движений, борющихся против апартеида, в последние два десятилетия проводит Всемирный совет церквей (ВСЦ). В 1971 г. ГРЦ вышла из ВСЦ. ВСЦ на своих конференциях в Ванкувере (1983 г.) осудил расизм и призвал к оказанию материальной и моральной помощи жертвам расового угнетения и организациям, ведущим борьбу с расизмом. Активную антирасистскую политику также проводит руководство Русской православной церкви. Выступая на встрече за "круглым столом" в Советском комитете солидарности стран Азии и Африки, митрополит Минский и Белорусский Филарет заявил: люди доброй воли во всем мире испытывают глубокое беспокойство развитием трагических событий в ЮАР. В этих условиях важное значение приобретает бескомпромиссное свидетельство христианских церквей, организаций и христиан всего мира против кощунственных утверждений

белых угнетателей, что это делается будто бы для того, чтобы сохранить христианскую цивилизацию. Иерарх РПЦ на основе теологических рассуждений стремился доказать, что "христианство и расовая дискриминация несовместимы", расизм в любом его проявлении противоречит священному писанию и учению церкви. Он нарушает главную заповедь Христа о любви к ближнему, друг к другу[1]. 30 сентября 1985 г. главы и представители христианских церквей и религиозных объединений в Советском Союзе выступили с совместным заявлением "О положении в Южно-Африканской Республике", в котором выразили солидарность с борьбой черного населения ЮАР и других ее граждан, организаций и движений за освобождение от расистской системы апартеида[2].

Другие южноафриканские церкви стремятся отмежеваться от открытой поддержки политики апартеида. Деятельность одних направлена в основном на либерализацию режима, с тем чтобы с помощью реформ предотвратить революционный взрыв. Выступления других продиктованы боязнью потерять паству, основную массу которой составляют африканцы. И это весьма реальная угроза, так как в последние годы в ЮАР наблюдается рост "независимых" христианских африканских церквей. Так, если в 1948 г. в ЮАР их было 880, а к 1960 г. стало 2200, то в настоящее время — более 3800. Из 18 млн африканского населения ЮАР 4 млн прихожан являются приверженцами "независимых" церквей[3].

Эти церкви стоят на позициях "черной теологии",

---

[1] См.: Журнал Московской патриархии. 1986. № 5. С. 39—40.

[2] См. там же.

[3] См.: *Малышева Д. Б.* Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран (70—80-е годы). С. 157—158.

пропагандирующей черный расизм. Как и в североамериканской разновидности этой теологии, в ЮАР наблюдается тенденция к радикально-расовой обособленности. Руководители христианско-африканских церквей весьма неохотно идут на контакт с христианскими церквами и организациями белых даже в тех случаях, когда к ним обращаются с предложением о сотрудничестве. Они последовательно отстаивают право обращаться к богу без посредничества белых европейцев. Как и в "черной теологии" США, идеологи этого направления в ЮАР стремятся повысить самооценку африканцев, провозглашая идею исключительности не только в религиозном плане, но и в повседневной жизни, и оказывают моральную поддержку своим членам, занимающим, как правило, самый низкий социальный статус в южноафриканском обществе.

Однако между "черной теологией" в США и ЮАР имеются весьма существенные различия. В "черной теологии" США наблюдается довольно радикальная тенденция. Здесь в первую очередь пропагандировались социально-политические акции, которые должны принести негритянскому народу полное освобождение от белых угнетателей любыми способами, которые он сочтет необходимыми[1]. Идея "черной власти" предполагает активное участие в политической борьбе, в том числе и с применением насильственных методов. Идеологи независимых христианских африканских церквей в ЮАР проявляют полную апатию к политической деятельности. Однако и в том и другом случае "черная теология", противопоставляя людей по расово-этническим признакам, ведет к изоляционистской политике, в тупики религиозного сектантства. И это

[1] *Cone J.* Black theology of liberation // Oxford journal College. 1982. P. 6.

вполне устраивает правительство ЮАР, поскольку препятствует сближению угнетенных африканцев с революционными силами.

Из христианских организаций ЮАР наиболее последовательно борьбу против системы апартеида, за повышение жизненного уровня коренного населения, за предоставление черным африканцам политических прав с конца 70-х годов ведут Южно-Африканский совет церкви (ЮАСЦ) под руководством архиепископа Д. Туту и Христианский институт Южной Африки, возглавляемый Б. Науде. Представители этих организаций все чаще высказываются в революционно-демократическом духе, требуя, чтобы во имя евангелия христианская церковь ЮАР перестала проявлять заботу только о культе и культуре и пренебрегать ключевыми проблемами, касающимися эксплуатации черных в различных регионах Африки. Церковь, считают эти теологи, должна пойти на компромисс с обездоленными, с безработной молодежью, безземельными крестьянами, с населением бидонвиллей, со всеми социальными силами, нейтрализованными и обреченными на молчание[1]. Пастор Б. Науде убежден, что система апартеида обречена, и призывает расширять фронт борьбы тех сил, которые выступают за окончательную ликвидацию расовой дискриминации и капиталистической эксплуатации, за достижение реальной демократии и свободы. По его мнению, большая часть африканцев, цветных и индейцев, никогда добровольно не примет существующую систему распределения богатств и земли, являющуюся не чем иным, как капиталистической эксплуатацией, которую поддерживает несметное число законов и предписаний апартеида[2]. В интервью журналу "L'Actualité religieuse dans le monde" Б. Науде говорил: "Мы призы-

---

[1] Jeune Afrique. 1983. № 1183. P. 50.
[2] L'Actualité religieuse dans le monde. 1986. P. 16.

ваем оказать конкретную помощь жертвам апартеида, заключенным и семьям"[1].

В последнее время правительство ЮАР маневрирует, с тем чтобы сбить накал всенародной борьбы против апартеида. В конце 80-х годов оно объявило о широкой программе реформ, направленных на смягчение системы апартеида. В рамках этой программы в парламенте страны право совещательного голоса было предоставлено цветным и индейцам. Прогрессивная мировая общественность не признала этой "демократизации". Свою негативную позицию по отношению к ней высказали и деятели христианских церквей. Пастор Б. Науде заявил: "Отношение новой конституции к черным ясно, мы окончательно изолированы в Южной Африке"[2].

Народы мира выступают за то, чтобы принудить свои правительства ввести всеобщие экономические и финансовые санкции против ЮАР, чтобы таким образом заставить правительство ЮАР пойти на уступки населению. Правящие круги США, Великобритании под разными предлогами препятствуют введению таких санкций. Они заявляют, что эти санкции только усугубят положение черного населения, что они приведут к эскалации насилия. Отвечая на эти аргументы, Б. Науде подчеркнул: "Мы верим, что экономические и финансовые санкции могут ограничить распространение насилия. Поэтому Совет церквей выступает за прекращение инвестиций и введение санкций".

За свою деятельность Б. Науде, П. Бутелезе, Т. Рэндел и другие священники и теологи были приговорены к условному тюремному заключению. По отношению к священникам правительство ак-

---

[1] *Walsche P.* Church versus state in Souths Africe. L.1985. P. 191.
[2] Ibid. P. 17.

тивно применяет такую санкцию, как изгнание. Изгнание означает определение местожительства, запрет публично выступать, работать в системе судопроизводства, в типографиях, на заводах и т. д.

Красноречивым подтверждением происходящего в христианском мире на Юге Африки политического размежевания, борьбы двух тенденций в теологии является опубликование в сентябре 1985 г. обширного документа под названием "Вызов церкви", подписанного 151 теологом, представителями всех рас и вероисповеданий. Этот документ можно рассматривать как политический комментарий с теологических позиций нынешнего кризиса в Южно-Африканской Республике. В документе южноафриканские теологи констатируют наличие парадоксальной (с точки зрения христианского учения) ситуации, когда в конфликтах не на жизнь, а на смерть, которые сейчас происходят между различными социальными силами, угнетатели и угнетенные провозглашают верность одной и той же церкви.

Констатация факта политического раскола в христианской церкви приводит авторов документа к необходимости признать, что позиции каждой из враждебных сторон находят свое идеологическое обоснование и в теологии. Авторы документа выделяют в южноафриканской теологии три основных направления: "государственная теология", "теология церкви" и так называемая "пророческая теология".

Критический пафос документа 151 теолога направлен прежде всего против "государственной теологии". Она, по мнению авторов документа, используется для теологического оправдания существующего положения с его расизмом, капитализмом, тоталитаризмом, освящая несправедливость и волюнтаристские силы, нацеливает угнетенных на пассивную позицию. Авторы документа выделяют три ключевых положения

данного направления в южноафриканской теологии. Первое — состоит в том, что стих 13 Послания к римлянам (1—7) используется для утверждения незыблемости авторитета государственной власти, абсолютности и божественности государства. Второе — заключается в использовании идеи законности и порядка для определения и контроля над тем, что может быть позволено народу называть справедливым и несправедливым. Третье — для дискредитации всех, кто борется против апартеида, представители "государственной теологии" называют их "коммунистами".

Позицию, занятую идеологами "государственной теологии", авторы документа квалифицируют как противоречащую самим основам христианства, как ересь, вдохновляемую не богом, а дьяволом. Бог расистов, говорится в документе, противостоит библейскому богу. Бог южноафриканского государства — это не просто идол или ложный бог, это есть дьявол, обряженный в бога, во всей антихристианской силе. Христиане, которые стремятся остаться верными богу, Библии, еще больше ужаснутся, увидев, что имеются такие церкви, как реформатская голландская церковь, и другие группы христиан, примыкающие к этой еретической теологии.

Осуждению со стороны авторов "Вызова церкви" подвергается и так называемая "теология церкви". Эта теология, по их мнению, не выражает переживания христианской веры большинством населения Южной Африки. Ее можно рассматривать лишь как позицию официозной церкви. Хотя она вроде бы критикует апартеид, но делает при этом массу оговорок. Такая критика, с точки зрения авторов документа, поверхностна и непродуктивна, ибо вместо того чтобы сосредоточиться на глубоком анализе "знамений времени", она основывается на идеях, которые пытаются механически увязать христианскую традицию и современную ситуацию. Основное заблуждение этих те-

ологов, считают авторы документа, в том, что они провозглашают принципы, якобы годные для всех случаев жизни: объединение, мир, справедливость, ненасилие и т. д.

Авторы документа выступают за конкретно-исторический подход к анализу ситуации в Южной Африке, а это, в свою очередь, по их мнению, требует изменения методологии теологической рефлексии. Имеющиеся конфликты могут быть описаны только как борьба справедливости и несправедливости, добра и зла, бога и дьявола. Ни в каких христианских источниках, ни в Библии, ни в христианской традиции не проводится мысль, что мы должны стремиться объединить добро и зло, бога и дьявола. Наоборот, нас призывают избавиться от зла, несправедливости, угнетения и греха. Авторы документа критикуют англиканскую церковь Южной Африки за ее проповедь ненасилия. Непонятно, пишут они, как церковь может осуждать всякое насилие и в то же время поддерживать действия армии и полиции. Проблема, с которой мы сталкиваемся в Южной Африке, — это не только проблема личного греха, но и проблема несправедливых социальных структур. Истинная справедливость, справедливость бога, требует радикального изменения структур.

Однако сами авторы документа не способны предложить какую-либо действенную, мобилизующую массы концепцию. В их подходе отчетливо просвечивает желание не потерять своего влияния на большинство населения Южной Африки, попытаться идти в ногу с борцами против системы апартеида, придав этому движению сакральную окраску. ”Государственной теологии” и ”теологии церкви” они противопоставляют так называемую ”пророческую теологию”, придавая этому термину тот же смысл, кото-

рый придают ему представители "теологии примирения" и другие консервативные направления в христианской идеологии. Они призывают к специфической активности церкви помимо той, которая осуществляется традиционно (совершение мессы, проведение обрядов, катехизация населения и т. д.). С точки зрения "пророческой теологии" эта активность должна быть поставлена на службу истинным религиозным потребностям народа, чтобы создать условия для освободительной миссии бога и церкви в мире. В этом движении церковь должна иметь свои собственные программы, выступать в качестве третьей силы. По сравнению с официозной "теологией церкви" представители "пророческой теологии" в большей степени жонглируют леворадикальной терминологией. Церковь Иисуса Христа, заявляют они, не может быть бастионом умеренности и осмотрительности. Она должна призывать, вдохновлять и направлять народ. Под эту деятельность церкви подводится религиозно-мифологическая база.

Контрреволюционным силам в христианских церквах Африки и умеренно-либеральной "теологии примирения" противостоит леворадикальное течение "теологии негритянского освобождения". Цели и методология теологической рефлексии представителей этого направления африканской теологии в значительной степени идентичны "черной теологии" США и леворадикальной теологии стран Латинской Америки. Наиболее видными ее представителями являются Аллан Бэсак, Бейрус Науде, Дезмонд Туту из ЮАР, Жозе В. Шипенде из Анголы.

Одна из главных задач, которые ставят перед собой идеологи левого радикализма в Африке, — доказать, что "теология освобождения" на этом континенте порождена условиями жизни людей и выражает их надежды и чаяния. "Эта теология, — утверждает Дезмонд

Туту, — больше чем какая-либо теология, порождена страданиями и отчаянием людей. О бог, почему такое творится? До каких пор это будет продолжаться? — слышатся призывы этих людей. В этом смысле "теология освобождения", — по мнению Туту, — есть теодицея. Она стремится оправдать бога в глазах этих угнетенных и дезориентированных людей"[1]. Страдания не ставят под сомнение само существование бога. Это вопросы верующих людей, если бы они были неверующими, то не нужна была бы теодицея. Люди верят даже в то, что этот бог всемогущ, добр и справедлив. Но эта вера дезориентирована и поколеблена. Верующие-африканцы, по мнению англиканского иерарха, не ищут абстрактных причин существования зла в мире, а ставят конкретный вопрос: почему страдаем именно мы? Почему бог выбрал для страдания нас — черных?! Крик их души звучит так: Бог, какой ты — белый или черный?

"Теология негритянского освобождения" в Африке, так же как и "черная теология" в США, стремится к созданию и обоснованию новой самооценки для африканцев, то есть того факта, что каждый из них есть человеческая личность, сотворенная по образу и подобию бога. Эта задача особенно актуальна для Южно-Африканской Республики, где расизм, по мнению леворадикальных африканских теологов, особенно деперсонализирует негров. "Теология освобождения", подчеркивает Д. Туту, — это не просто игра ума. Вопросы, которые она ставит, — это вопросы жизни и смерти для тех, к кому она адресуется. Речь идет о восстановлении у жертв подавления смысла их человеческого достоинства, ценности их личности, причастности к богу. Она должна помочь детям бога

---

[1] *Tutu D.* La théologie de la liberation en Afrique // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 195.

войти во владение его наследием, бога, который хочет видеть их истинно свободными[1].

Теме истоков "теологии освобождения" в Южной Африке уделяет много внимания и видный религиозный деятель ЮАР президент Всемирного альянса реформатских церквей А. Бэсак. Апартеид в Южной Африке, по его мнению, — это не только экономическая, политическая и социальная система, но и теология реальности. Апартеид может облечься в разные одежды, но в действительности он, как и другие формы расизма, есть религия. Это религия белых угнетателей, и ей должна быть противопоставлена религия угнетенных негров. Необходимо добиваться осознания неграми Южной Африки своего положения, чтобы они поняли, что они дети бога, что они имеют такое же право на существование в этом мире, как и белые, что они причастны к творению истории.

Генезису и задачам "теологии освобождения" в Южной Африке посвятил свое выступление на международном симпозиуме в г. Аккра (Гана, 1977 г.) теолог из Анголы Жозе В. Шипенде. Он подчеркнул, что эта теология не должна ограничиваться декларациями добрых устремлений. Необходима теология, способная вдохновить на действия, теология, которая бы преобразовала жизнь, изменила бы сердце[2].

Когда леворадикальные идеологи Африки переходят к построению конкретных теологических конструкций, то они, как и леворадикальные теологи Латинской Америки, попадают в ситуацию неразрешимого противоречия. С одной стороны, своей интерпретацией христианства они стремятся помочь верующим, вовлечен-

---

[1] *Tutu D.* La théologie de la liberation en Afrique // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 196.

[2] *Chipende J.* Chretience dans en Afrique cisare a liberer // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 86.

ным в освободительную борьбу, санкционировать их участие в ней авторитетом религии, а с другой стороны, весь ход освободительной борьбы, как и все историческое развитие, подвергается ими мистификации и обесцениванию.

Христианская теология господствующих в ЮАР церквей проповедует идеологию угнетателей, способствует усвоению ее стереотипов. При этом она опирается на определенные стороны христианского вероучения, которые при соответствующей интерпретации содержат в себе возможность сохранения статус-кво. Какие же это положения?

Леворадикальные теологи называют четыре основных:

1. Христианская весть, сформулированная таким образом, что нацеливает нас лишь на вечную жизнь. Мир лишь театр, где мы должны трудиться в страхе и тревоге для нашего спасения. Таким образом, отрицая мир, церковь непосредственно благословляла существующие социальные, экономические и политические структуры.

2. Доктрина божественного провидения призывала верующих принять мир таким, каков он есть.

3. Христианское учение о первородном грехе вселяло веру в испорченность человеческой природы, приводящей к несправедливости в человеческом обществе. Божественная благодать может обратить только индивидов, но не может установить справедливость в человеческом обществе.

4. Понятие бога-господина служило узакониванию в гражданских и церковных системах модели отношений "господин — раб"[1].

---

[1] *Aukrah K.* Église et politique dans l'Afrique d'aujourd'hui // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 188—189.

Представители "теологии освобождения" выступают против такой интерпретации христианства. Перечисленным четырем положениям, обеспечивающим статус-кво, они противопоставляют свою трактовку тех же проблем, которая, по их мнению, способствовала бы вовлечению христиан в политическую борьбу за справедливость:

1. Эта теология утверждает, что бог присутствует в нас и что это присутствие преобразовывает нас и делает способными преобразовать всю человеческую жизнь. Наше обращение к богу не означает, что мы должны забыть борьбу против несправедливости. Принадлежность к христианству, наоборот, должна стимулировать нас к борьбе за создание на этой земле лучшего человеческого существования.

2. Божественное провидение — это искупляющая божественная воля, распространяющаяся на все человечество. И она обнаруживается в течениях и ситуациях, которые приводят к нашему действительному спасению. Работа над спасением человечества включает в себя и активную деятельность внутри социальных структур.

3. Учение о первородном грехе означает, что предложенное Христом и провозглашенное церковью спасение имеет социальное приложение. Там, где грех откинут, благодать делает нас способными действовать дифференцированно, в зависимости от того, каковы мы сами. Отсюда учение о первородном грехе не должно парализовать наше стремление к справедливости, которое одухотворяет человеческий род.

4. Признание господства бога не должно служить оправданию тех систем, в которых отдается предпочтение господам. Наоборот, будь то в политике или в церковной жизни, утверждать, что бог есть господин, — значит утверждать: бог во Христе побеждает грех и смерть и царствует над всеми — над монархом, прези-

дентом, простым рабочим и т. д. Это также означает, что божественная победа в Иисусе Христе — это победа, приобретенная для всего человечества. Это бог надежды[1]. Теология надежды представляет бога как бога сострадания. В Библии его отношение со своим народом уподобляется отношению матери к своим детям. Он любит нас, он ожидает нашего возвращения к нему, как ждал отец своего заблудшего сына.

Как должны оценивать марксисты революционно-демократическую концепцию "теологии негритянского освобождения"? Безграмотность значительной части коренного населения ЮАР, неразвитость светских политических движений, административные запреты на их деятельность приводят к тому, что борьба против апартеида в значительной мере происходит в рамках религиозных организаций, программ и лозунгов. Поэтому следует положительно оценивать усилия тех демократических деятелей, в том числе и деятелей церкви, которые в христианском учении, христианской традиции пытаются найти идеологическое обоснование справедливых требований масс. Их стремление "освятить" освободительную борьбу дает определенный идеологический эффект и в известных условиях способствует радикализации настроений верующих.

Однако следует отчетливо видеть и издержки теологического обоснования освободительной борьбы масс. При внимательном подходе обнаруживается, что обновленные теологические варианты не могут предложить подлинного решения актуальных социально-экономических и политических проблем, так как они базируются на антинаучной, религиозно-идеалистической методологии. Реальные пути их решения, которые

---

[1] *Aukrah K.* Église et politique dans l'Afrique d'aujourd'hui // Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. P. 189—190.

выдвигает общественное развитие, предполагают строго научный анализ объективных закономерностей общественного развития.

Православие и революция: история и современность

История распорядилась таким образом, что Русская православная церковь первая из крупных конфессий была вынуждена определить свое отношение к революции, искать свое место в принципиально новых общественных условиях, разрабатывать идеологическое обоснование своей деятельности в социалистическом обществе. В общении с зарубежными коллегами на различного рода конференциях, симпозиумах, собеседованиях и т. д. православные идеологи постоянно подчеркивают необходимость учета этого опыта и свою компетентность и даже определенное приоритетное право в богословском решении проблемы взаимоотношения христианства и революции. ”Иное дело — теоретически писать в мягком кресле возле уютного камина, в тишине библиотеки или кабинетов и рассуждать в порядке академических дискуссий о требованиях и нуждах богословия в эпоху социальных революций, а другое дело — жить в этих условиях, самим испытывать на себе их последствия, богословствовать и жить, свидетельствовать о Христе среди социалистического и секуляризованного общества”[1], — отмечал в своем докладе на Женевской конференции ”Церковь и общество” видный православный богослов протоиерей-профессор В. Боровой.

Закономерно встает вопрос: для чего же нужно изучение этого опыта теологам Запада и развиваю-

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 76.

щихся стран? Прежде всего, считают православные идеологи, для того, чтобы христианские церкви той или иной страны, учитывая этот опыт, смогли найти нужную форму взаимоотношения с социалистической революцией и устанавливаемыми ею новыми социальными институтами. "Наша церковь, — подчеркивал В. Боровой, — в лице ее правящей иерархии и части духовенства прошла через все стадии отрицания, сопротивления и даже прямой борьбы с революцией и ее изменениями в жизни церкви. Это не было лишь теоретическое отрицание или пассивное неприятие — это была острая и прямая борьба. В результате этого церковь потеряла миллионы верующих"[1].

Компетентность теоретиков Русской православной церкви в решении этой проблемы не вызывает сомнений. Реальный опыт существования церкви в условиях революции и более чем 70-летнего социалистического строительства с его достижениями и коллизиями дает богатый материал для размышлений, но, к сожалению, приходится констатировать, что православные богословы не стремятся проанализировать этот опыт во всем его объеме. Более того, в работах идеологов современной Русской православной церкви отчетливо просматривается тенденция затушевать негативную сторону деятельности церкви в первые послереволюционные годы.

Под такую позицию подводится и определенная теоретическая база. В статье "Русская православная церковь в новых исторических условиях", приуроченной к празднованию 70-летия Великого Октября, ректор Московских духовной академии и семинарии архиепископ Дмитровский Александр писал: "В своем анализе первых послереволюционных лет мы основное внимание уделили формированию церковным сознанием общих

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 79.

стратегических принципов отношения церкви к новой общественной реальности и не будем останавливаться на том, какими ошибками и отклонениями сопровождалось их осуществление в жизни. Такой подход связан с тем, что не прошлые ошибки, а именно исходные принципы, которые были сформулированы в те годы, перешли в наш сегодняшний день и стали определяющим фактором в жизни нашей церкви, во-вторых, мы должны делать акцент на замысле, а не сложностях в ходе исторического развития, ибо, по слову церковного историка, "именно по замыслу, к которому стремится сердце, не только по падениям нужно изучать и судить о прошлом, изучать, иными словами, не только как воплощало это общество свой идеал, но и то, в чем сам этот идеал состоял"[1]. Конечно, следует согласиться с автором статьи, что для нас принципиально важен анализ опыта, который накопила Русская православная церковь. И в этом плане вполне оправданно делать акцент на позитивном содержании деятельности церкви в послереволюционных условиях, выявлять принципы взаимоотношения церкви и революции. Но поучительное значение опыта Русской православной церкви будет в значительной степени принижено, если не будут раскрыты все исторические коллизии, драма борьбы церкви и социалистического государства в первые послереволюционные годы. Потому что не только позитивное содержание деятельности, но и прошлые ошибки наложили свой отпечаток на современное состояние взаимоотношений церкви и государства, потому что способ осуществления, воплощения идеала придает этому идеалу конкретно-исторический характер.

Настаивая на необходимости всестороннего рассмотрения исторического опыта взаимоотношения Русской православной церкви с социалистической ре-

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1987. № 11. С. 4.

волюцией и социалистическим государством, мы считаем необходимым прежде всего хотя бы коротко ответить на такой вопрос: что представляла собой Русская православная церковь до революции? Каково было ее положение в обществе и государстве? Именно ответ на этот вопрос позволит уяснить, почему церковь так, а не иначе отнеслась к революции и почему революция так, а не иначе отнеслась к церкви.

До 1917 г. Русская православная церковь представляла собой церковь феодального типа, непосредственно вплетенную в государственные структуры Российской империи. Царское самодержавие наделило Русскую православную церковь всеми правами и привилегиями государственной религии, снабжало ее материальными средствами, государственный аппарат содействовал защите церковных интересов. В свою очередь церковь верой и правдой служила царскому самодержавию, идеологически поддерживая его.

Положение Русской православной церкви в качестве государственной религии создавало для ее внутренней жизни определенные трудности. Дело в том, что церковь находилась в полном подчинении у самодержавия. Назначение на должности и увольнение церковных деятелей всех рангов, порядок церковного управления и суда, заведование и распоряжение церковным имуществом осуществлялось с помощью органа государственной власти — Святейшего синода во главе с царским уполномоченным — обер-прокурором. Святейший синод — это своеобразное министерство — представлял собой одно из ведомств в бюрократической системе Российской империи. Церковные иерархи с государственно-правовой точки зрения представляли собой не что иное, как чиновников в рясах, на которых распространялась табель о рангах, определяющая положение того или иного лица в Российском государстве.

Такое положение церкви в обществе и государстве до определенного времени устраивало как духовенство, так и другие слои Российской империи. Хотя нельзя не отметить и возникавшую время от времени оппозицию сложившемуся порядку. Однако из анализа истории русского общества едва ли можно сделать вывод, что Русская православная церковь пришла к Великой Октябрьской социалистической революции неподготовленной, что у нее не было опыта участия в революционных событиях, что она не обладала соответствующим духовным потенциалом. Ведь Великой Октябрьской социалистической революции предшествовали еще две революции: революция 1905—1907 гг. и Февральская буржуазно-демократическая революция 1917 г. И русское православие в той или иной мере было вовлечено в эти события, играло в них определенную роль.

Революция 1905—1907 гг. явилась первым сигналом неизбежной гибели царского самодержавия. Насквозь прогнивший режим в то время уже не пользовался поддержкой русского общества. Анализируя ситуацию, предшествующую революции 1905—1907 гг., В. И. Ленин отмечал: "...отвратительная казенщина полицейски-крепостнического самодержавия вызвала недовольство, брожение и возмущение даже в среде духовенства. Как ни забито, как ни темно было русское православное духовенство, даже его пробудил теперь гром падения старого, средневекового порядка на Руси. Даже оно примыкает к требованию свободы, протестует против казенщины и чиновнического произвола, против полицейского сыска, навязанного "служителям бога"[1]. Уже накануне первой русской революции в Русской православной церкви формируется либерально-реформаторское движение, руководящее

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 144.

ядро которого составляло молодое духовенство крупных городов и прогрессистски настроенная профессура духовных учебных заведений. Объединяющим центром этого движения являлись так называемые религиозно-философские общества. В Петербурге ядром этого общества была "группа 32-х", состоявшая по преимуществу из молодых священников. Активными членами религиозно-философского общества являлись протопресвитер И. Л. Янышев, епископ Антонин (Грановский), профессор Минорский, иеромонах Михаил (Семенов) и другие. Председательствовал на собраниях Петербургского религиозно-философского общества ректор Петербургской духовной академии архиепископ Сергий (Страгородский), будущий патриарх Московский и всея Руси.

Церковные либералы видели, что самодержавие идет к упадку, что оно окончательно дискредитировало себя во мнении широких народных масс и что все большую силу начинают набирать оппозиционные самодержавию силы, которые в недалеком будущем могут захватить власть. Если в этот критический момент церковь останется в прежнем положении, то она необходимо свяжет свою судьбу с судьбой самодержавия, что чревато для церкви самыми отрицательными последствиями. В связи с этим церковные либералы предприняли энергичные усилия, направленные на изменение социального статуса церкви, с тем чтобы вывести ее из-под непосредственного подчинения царскому самодержавию, отказаться от компрометирующего православие обожествления царской власти, добиться предоставления церкви независимости от государственных органов. Эти устремления нашли свое письменное выражение в разработанной церковными либералами программе реформ, изложенной в представленной "группой 32-х" митрополиту Антонию (Вадковскому) записке "О не-

отложности восстановления канонической свободы православной церкви в России". На основе этой записки митрополит Антоний сформулировал конкретные предложения о реформе церковного управления и передал их председателю Совета министров С. Ю. Витте.

Основное содержание этих предложений сводилось к требованию предоставить православной церкви большую свободу в управлении ее внутренними делами. В предложениях высказывалась мысль о том, что церковь, освобожденная от прямой государственной или политической миссии, на основе своего возрожденного авторитета могла бы стать духовно-нравственной опорой православного государства. В качестве одной из важнейших задач реализации программы обновления церковные либералы рассматривали отказ от "цезарепапизма" и восстановление соборного начала в жизнедеятельности церкви. Они заявляли, что соборное начало — это древний и природный принцип церковной жизни, который древняя церковь проводила последовательно сверху донизу, начиная от вселенских и поместных соборов и кончая приходской общиной. Логичным следствием этой установки был призыв созвать Поместный собор для нового устройства дел православной церкви.

Следует отметить ограниченный характер программы преобразований церковных либералов. Они не шли дальше некоторого ослабления связи церкви с политическим режимом царского самодержавия, попыток перестройки управления церкви в соответствии с идеалами буржуазной демократии. Но и эта программа для царского правительства показалась слишком радикальной. Путем политического маневрирования оно постаралось уйти от решения этих проблем. Сначала в разгар революции 1905 г. царское самодержавие заявило о поддержке требований либералов и даже обещало

созвать в "подходящее время" Поместный собор. С целью его подготовки в январе 1906 г. было образовано особое предсоборное присутствие, которое занялось выработкой повестки дня и важнейших документов собора. Но работа этого подготовительного органа не оправдала надежд церковных либералов. Большинство в нем принадлежало правому епископату. А у епископата были свои представления об "освобождении церкви". Под церковной свободой они подразумевали не что иное, как свободу епископского полновластия, исключающего всякий общественный контроль. В разработанном предсоборным присутствием проекте "Об отношении высшего правительства православной церкви к верховной власти" подтверждалась верность самодержавному режиму и признавалось его определяющее влияние на церковную жизнь. По этому проекту императору предоставлялось право утверждения всех церковных постановлений, в том числе и постановлений Поместного собора, утверждение патриарха, соизволение (или несоизволение) на созыв собора. Какая же разница между цезарепапизмом и новым церковным строем? — задает риторический вопрос видный деятель обновленческого движения в русском православии профессор Б. В. Титлинов и отвечает: разница, кажется, просто та, что прежде самодержавие просто диктовало свою волю путем бюрократическим, а теперь могло диктовать ее путем церковно-иерархическим. Но в сущности эта разница значения не имела. Предсоборное присутствие прекратило свою работу, так и не выработав повестки дня Поместного собора.

Либерально-реформаторское движение было тесно связано с судьбой первой русской революции. Возникнув на гребне буржуазно-демократической волны, оно быстро пошло на убыль после поражения революции, поскольку не нашло себе в церкви устойчивой почвы. Социальной базой этого движения мог бы

стать низший клир, не пользовавшийся особыми милостями царской власти и поэтому представлявший демократический элемент в церкви. Но этот социальный слой в период первой русской революции еще не осознал необходимости коренных перемен и не проявил готовности к борьбе. После поражения революции реакционно-консервативные круги церкви постарались покончить с движением церковных либералов. К наиболее активным его деятелям были применены репрессивные меры. Либеральные профессора были уволены из духовных академий, епископ Антонин (Грановский) заточен в монастырь, иеромонах Михаил (Семенов) лишен сана и т. д.

Поражение первой русской революции знаменовало собой наступление реакции по всему фронту борьбы. Покончив с либеральными настроениями, православная иерархия занялась мобилизацией церкви на поддержку царского самодержавия. Она осознала, что опасность, угрожающая царскому режиму, представляет угрозу и для церковной бюрократии. В этот период формируется тесный союз церковной власти с правыми политическими течениями. Под эгидой и духовным руководством церкви создаются черносотенные формирования типа "Союза русского народа", "Русского собрания" и др. Священнослужителям вменялось в обязанность формирование верноподданнических чувств народа. Всякие свободолюбивые высказывания резко пресекались. Характерен в этом плане инцидент руководства православной церкви с пятью левыми священниками — депутатами II Государственной думы. Эти священники при обсуждении многих проблем в Думе солидаризировались с социалистическими партиями. Руководство Святейшего синода, недовольное их позицией, через главу столичной епархии митрополита Антония (Вадковского) потребовало от них снять рясу или изменить свои политические ориен-

тиры и записаться в одну из правых партий "не левее октябристов". Левые священники ответили отказом. Хочется привести текст письма священника Федора Тихвинского митрополиту Антонию, зафиксировавшего драму конкретного человека и вместе с ним и целого общественного слоя — низших священнослужителей, которые по велению своей совести перешли на сторону народа, разделили его иллюзии по поводу царского манифеста 17 октября и теперь принуждались своим руководством от всего для них святого отречься. "Ваше высокопреосвященство, милостивый архипастырь! С детства я жил среди бедного крестьянского населения, на средства его я получил и образование. Чудная душа простого русского крестьянина была для меня раскрытая книга. В этой книге я видел и читал всю безысходную печаль народную, все горе его, нужду и бесправие, читал, мучился и терзался душою и совестью. Все, что я мог сделать для народа, я делал — молился с ним, плакал и утешал его надеждою, что бог видит и слышит его скорби. Настало чудное 17 октября 1905 года, с высоты царского трона раздалось вещее слово — царский манифест. Братство, равенство, свобода, уважение личности человека, его совести, его прав переливались и ликовали как светлый пасхальный день... Я стал горячим проводником в народ идей высочайшего манифеста. Горячим словом я убеждал всех не принижать святые идеи... В направлении св. синода и всего духовного ведомства я находил себе одобрение и оправдание своей деятельности[1]. Я стал на защиту народного представительства, указывал нужды народа, разоблачал неправду слуг царских, и ныне господь привел меня исповедовать это в Гос. думе — я, бывший реакционер и узкий консерватор,

---

[1] Автор письма имеет здесь в виду заявления Святейшего синода, опубликованные непосредственно после 17 октября 1905 г.

под впечатлением народного горя и горькой его нужды, в духе требований, предъявленных нам самой же духовной властью, целым рядом лет перевоспитывал себя, стал на сторону народных интересов и правового строя в государстве. Теперь же, как вы изволили разъяснить указ св. синода, я в течение трех дней (до пятницы) обязан перевоспитать себя в обратную сторону и "по совести" переменить свои убеждения и встать на сторону, как вы изволили указать, или правых монархистов, но не левее октябристов, или же примкнуть к правым беспартийным. Мое первое перевоспитание стоило мне тяжких душевных мук, сопровождалось душевными потрясениями; что же должен пережить я, начав и закончив в три дня свое обратное переубеждение? Согласитесь, владыко, что это невозможно. Переменить своих убеждений я не могу... И как я встану в ряды той партии, которая борется с идеями высочайшего манифеста?.. Партия правых во всем согласна со "слугами царскими"; как же я буду покрывать ту неправду, о которой засвидетельствовал орган св. синода, как я буду защищать "бесчестный, дряблый, бюрократический" режим? Да не будет сего. Правовой строй государства, с высоко стоящим в нем конституционным монархом во главе, я буду посильно осуществлять, интересы народа буду отстаивать, борьбу признаю и считаю нужной (иначе будет у нас не жизнь, а болото), но путь борьбы мирной, идейной. Не могу переменить своих убеждений, не могу и сана священнического сложить с себя, — для сего нужно перестать быть священником..." Аналогичные письма написали и двое других представителей духовенства во II Государственной думе.

Текст письма священника Федора Тихвинского свидетельствует не только о двусмысленном положении либеральных церковных деятелей, но и об ограниченности их социального идеала. Ведь, по сути дела,

Федор Тихвинский не выдвигает требований, идущих дальше идей манифеста 17 октября. Но даже такая ограниченная либеральная программа неприемлема для руководства церкви того времени. Вскоре после роспуска II Государственной думы Федора Тихвинского и его товарищей, не отказавшихся от своих убеждений, судил церковный суд. С них сняли сан, иначе говоря, грубо выбросили "за ограду" церкви.

Мы не будем описывать той незначительной реформаторской деятельности церковных кругов, которая происходила в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями. Отметим только, что тон этой деятельности был задан церковными либералами и проблемы, поставленные в их программе церковных реформ, так и не были решены. Когда произошла Февральская революция 1917 г., ликвидировавшая царское самодержавие, создалась благоприятная возможность для реализации идеалов церковных либералов. Именно поэтому они восторженно приветствовали Февральскую революцию. Возродившаяся "группа 32-х" выступила с воззванием к пастырям: "...воскресла на Руси попираемая и оскорбляемая правда. Она была погребена в гробу бесправия, насилия и гнета. Тевтонскою печатью в лице немецких по крови и духу носителей самодержавия была запечатана она... Мы восторженно приветствуем самоотверженных страдальцев за свободу народа во всю историю великого освободительного движения... Не менее горячо приветствуем Временное правительство"[1].

Следует отметить, что Февральская революция была встречена в различных слоях православной церкви далеко не однозначно. Высшая иерархия, тесно связанная со старым режимом, реагировала на нее довольно сдержанно, отчасти опасаясь за свое будущее, отчасти

---

[1] *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 58.

выжидая развития событий. Рядовое духовенство в подавляющем большинстве встретило революцию с энтузиазмом, видя в ней возможность освобождения от тягостных гражданского и церковного режимов. В губернских центрах съезды духовенства и мирян принимали резолюции, приветствовавшие свержение царизма и установление новой власти.

Эти настроения нашли свое наиболее яркое выражение в декларации, принятой Всероссийским съездом духовенства и мирян, проходившим в Москве в июне 1917 г. "Приветствуем совершившийся политический переворот, — говорилось в этом документе. — Чтим, как граждане, память самоотверженно пострадавших и умиравших за права народа и благословляем имена живых, ставших во главе народного движения к свержению прежней, потерявшей общее доверие, власти. Хотя христианская церковь может существовать при всякой форме государственного устройства, но возвещенному христианством понятию о человеческой личности и церковному началу соборности признаем более соответствующим то государственное управление, при котором народоправие осуществляется во всей полноте..."[1]

Наиболее левую в православной церкви позицию заняло объединение "Всероссийского союза демократического духовенства и мирян", которое возглавляли член IV Государственной думы Д. Е. Попов и протоиерей А. И. Введенский. Это объединение выдвинуло требование демократизации политической, экономической и социальной сфер жизни общества. Демократизация истолковывалась в духе полного народовластия и практического обеспечения прав и свобод личности. А это, с точки зрения православных демократов, предполагало уничтожение сословий, рав-

---

[1] *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 63.

ноправие женщин, абсолютную свободу мысли, слова и совести, обязательность бесплатного обучения в школе всех ступеней, включая и высшую школу, преподавание на родном языке и т. д. Социально-экономическая сторона программы демократизации сводилась к требованию установления справедливого отношения между трудом и капиталом и равномерного распределения благ между всеми членами общества. Программа демократических преобразований базировалась у православных демократов на определенной религиозной мотивации и объявлялась необходимым следствием христианизации всех человеческих отношений. Они утверждали, что христианство не может быть равнодушно к социальному злу и христиане должны посвятить себя установлению справедливых отношений.

В целом социальные установки православных демократов были в русле требований буржуазно-демократических преобразований с некоторыми оттенками социалистической ориентации мелкобуржуазных партий типа меньшевиков и эсеров и создавали хорошую предпосылку для установления взаимопонимания между церковью и революционными силами.

Но официальная церковь в то время была еще не способна принять данную ориентацию. Впрочем, отношение церкви к Февральской революции и Временному правительству было неоднозначно и претерпело определенную эволюцию. На начальном этапе Февральской революции между церковью и Временным правительством установилось взаимопонимание и тесное сотрудничество. Правительство для проведения своей политики нуждалось в поддержке церкви. Поэтому оно предприняло ряд шагов, направленных на установление добрых отношений с нею. Церковь получила крупные ассигнования на содержание храмов и клира, была запрещена конфискация церковного землевладения. Временное правительство выказывало

знаки уважения к церкви. Так, на открытии Поместного собора присутствовал и выступил с приветствием глава Временного правительства А. Керенский. В свою очередь православные идеологи стремились оказать поддержку правительству, обосновать законный характер новой власти. "Отрекшись от престола, бывший наш государь передал законным порядком власть своему брату, в свою очередь отрекшемуся от власти до окончательного решения Учредительного собрания, брат государя законным же порядком передал власть Временному правительству и тому правительству постоянному, которое будет дано России Учредительным собранием. Итак, мы теперь имеем вполне законное Временное правительство, которое является властью предержащей — так называет ее слово божье. Этой власти, ныне единой, верховной и всероссийской, мы обязаны повиноваться по долгу религиозной совести, обязаны за нее молиться, обязаны повиноваться и власти местной, от нее поставленной"[1].

Вместе с тем в общественном сознании господствовало убеждение, что как внутренняя жизнь церкви, так и церковно-государственные отношения нуждаются в существенных изменениях. И Временное правительство предприняло ряд демократических мер в этой области. В частности, было сменено руководство Святейшего синода: назначен новый обер-прокурор, и почти полностью обновлен состав синода, удалены откровенные реакционеры, тесно связанные с царским самодержавием. Из старых членов синода остался только один — идеолог либерально-реформаторского движения 1905—1907 гг. архиепископ Сергий (Страгородский). Чистка коснулась епархиальных архиереев и рядовых священников. На местных съездах духовенства и мирян наиболее реакционным и непопулярным иерархам были вынесены вотумы недоверия.

---

[1] Православный благовестник. 1917. № 5—12. С. 27.

Наряду с организационными преобразованиями Временным правительством с целью обеспечения свободы совести был проведен ряд реформ, основной смысл которых заключался в том, чтобы уравнять в правах все религии России, отделить школу от церкви и т. д. В школах было отменено обязательное преподавание закона божьего, церковноприходские школы изымались из-под юрисдикции церкви и передавались министерству школ.

Все эти мероприятия вызвали в церковных кругах недовольство Временным правительством. Многие в церкви еще не могли отрешиться от старых амбиций, не могли, а может быть, и не хотели признать, что революция требует принципиальных изменений в церковно-государственных отношениях. Большинство было склонно думать и требовать, чтобы государство сохранило свои обязательства по отношению к православной церкви и только освободило ее от стеснительной опеки. Церковь представлялась им как самостоятельная сила, стоящая как бы над государством. Подобные настроения нашли свое отражение и в документах прогрессивного по своей направленности Всероссийского съезда духовенства и мирян. "От народоправия, какую бы форму оно ни приняло, ожидаем для христианской православной церкви объявления и последовательного проведения свободы вероисповедания и культа, равно предоставления всех необходимых в правовом и материальном отношениях условий к осуществлению ее задач, с признанием православной христианской веры первой между другими исповедуемыми в государстве религиями"[1], — говорилось в декларации съезда. В ней также содержалось требование об обязательном характере изучения закона божьего. Более того, в обстановке политической нестабильности в цер-

---

[1] *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. С. 63.

ковных кругах начали проявляться амбициозные претензии на управление обществом. Реализация этих амбиций связывалась с созывом и деятельностью Поместного собора.

Идея Поместного собора была одной из центральных в программе церковных либералов эпохи первой русской революции, и когда произошла Февральская революция, то сразу же началась подготовка к его созыву. 15 августа 1917 г. собор начал свою работу. Восстановление соборного начала в Русской православной церкви, несомненно, было эпохальным событием в ее истории. Может быть, поэтому современные православные идеологи стремятся затушевать негативные стороны работы собора, акцентируя внимание лишь на его достижениях. "Проходивший в 1917—1918 годах Поместный собор Русской православной церкви своим соборным разумом, вопреки отдельным репликам, избрал путь просвещения светом евангельских истин, всей христианской жизни, проявив заботу о том, чтобы частные вопросы и политические интересы не заслонили нравственных ценностей. Необходимо совершенно определенно сказать, что выступлений против Советской власти собор не предпринимал, а если в речах отдельных делегатов такие нотки звучали, соборное большинство решительно сопротивлялось такой политизации"[1]. Такая приглаженная оценка работы собора резко контрастирует с историческими фактами. А факты в виде документов собора свидетельствуют о ярко выраженной политической направленности его работы, а также о том, что эта политическая направленность носила правую, контрреволюционную окраску. Для подтверждения этих слов сошлемся на характеристику соборного большинства и царивших на нем настроений, которую

[1] Журнал Московской патриархии. 1987. № 11. С. 5.

дал его участник профессор Б. В. Титлинов. "Собор православной русской церкви в Москве в августе 1917 г. по своему составу и настроению оказался определенно правый. Епархии послали сюда много положительных черносотенцев или же такие умеренные элементы, которые все более правели под влиянием общего уклона средних классов. На эту массу опиралось высшее черное духовенство, в котором революция не изгладила ни черной рясы, ни черной политической окраски. Пока эти люди были разрознены, они побаивались ярко обнаруживать свое нутро. Но когда они собрались вместе, то почувствовали силу и ясно наметили правую линию поведения... Надо, впрочем, отметить, что собор имел и сильное левое крыло. Тут была церковная интеллигенция и прогрессивные церковные деятели из профессуры и священников, а отчасти и мирян... Но она была явным меньшинством и могла рассчитывать только на силу убеждения. Для правого же большинства убеждения имели мало значения. Его настроение было определенно, и никакая аргументация тут не помогла"[1].

В то же время следует признать, что в приведенной в журнале оценке деятельности собора имеется и момент истины. На соборе были здравые умы, которые препятствовали отчетливой политизации его деятельности. В ряде случаев им удавалось организовать большинство и воспрепятствовать принятию сугубо политических резолюций, которые бы поставили церковь в сложное положение. Так, например, их влияние обнаружилось во время корниловского мятежа, когда они затянули обсуждение обращения в поддержку генерала Корнилова на несколько дней. И поскольку мятеж вскоре был подавлен, то принятие этого обращения отпало само собой. Однако косвенно собор

[1] *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. С. 68—69.

выразил свои симпатии контрреволюционерам, отправив Временному правительству телеграмму, убеждающую "не проливать крови" и "не увлекаться чувством мести".

Конфронтация церкви с Временным правительством носила ограниченный характер, и ее истоки кроются в амбициозных претензиях церковной верхушки на власть, в нежелании считаться с реальностью, требовавшей от церкви внутренней трансформации в направлении перехода от церкви феодального типа к буржуазной церкви.

Принципиально новая ситуация в стране создалась после Великой Октябрьской социалистической революции. Власть перешла в руки Советов рабочих, крестьянских и солдатских депутатов. Они провозгласили своей целью разрушение общества эксплуатации и угнетения и установление во всем мире справедливых отношений. Основные лозунги большевиков — власть Советам, мир народам, земля крестьянам — нашли свое практическое воплощение в первых декретах Советской власти. Тесно связанная с правящими классами российского общества, церковная верхушка расценила эти мероприятия Советской власти как смертельную угрозу.

Непосредственной реакцией собора на события, происшедшие 25 октября 1917 г., было стремление к консолидации всех сил на борьбу с новой властью. Первым актом собора в этом направлении было восстановление патриаршества. Для многих деятелей православия именно патриаршество символизировало возрождение соборного начала в жизни церкви, ее независимость от государства. И все это время на соборе шла закулисная борьба по поводу кандидатуры на этот высший пост в православной церкви. Но после Октября эта проблема приобрела политическую окраску, и выборы были проведены в самый короткий срок.

Патриарх рассматривался как оплот церкви, та реальная сила, которая объединит усилия ее членов на борьбу за свои интересы. Патриархом Русской православной церкви, как известно, был избран митрополит Тихон (Белавин). Патриарх Тихон сразу после своего избрания занял позицию резко враждебную по отношению к Советской власти. В своем новогоднем обращении к пастве патриарх Тихон сравнивал начавшиеся в России социальные преобразования с вавилонским строительством и предрекал, что их ожидает та же участь, что и замысел вавилонян. Патриарх выражал не только свое личное неприятие новой власти, но и мнение соборного большинства, которое на события Великого Октября сразу же откликнулось соборным воззванием. В этом воззвании говорилось о многих бедах и несчастьях, обрушившихся в последнее время на Россию, подчеркивалась мысль, что возникшая в результате Октябрьского переворота власть не достойна благословения православной церкви. Воззвание заканчивалось обращением к русскому народу: "Покайтесь же и сотворите плоды покаяния. Оставьте безумную и нечестивую мечту лжеучителей, призывающую осуществлять всемирное братство путем всемирного междоусобия. Вернитесь на путь Христов". Соборное воззвание, как мы видим, выдержано в абстрактном тоне, с использованием традиционного церковного словаря, но в контексте происходивших в то время событий было совершенно очевидно, что скрывается за этим текстом и кого собор разумеет под "лжеучителями и изменниками".

Антагонизм в отношениях церкви и новой власти заметно усилился после принятия в декабре 1917 г. — январе 1918 г. Советом Народных Комиссаров и его органами ряда декретов, в той или иной степени непосредственно затрагивающих интересы церкви. В изданном в декабре 1917 г. "Приложении о земельных

комитетах" конкретизировались идеи первого Декрета о земле в том плане, что все сельскохозяйственные, лесные и водные угодья объявлялись общенародным фондом и передавались в ведение и распоряжение земельных комитетов. В частности, в декрете шла речь и о церковных и монастырских землях. Следовательно, этим декретом совершалась секуляризация церковного земельного имущества. В постановлении Комиссариата по народному просвещению от 11 декабря 1917 г. осуществлялась передача дел воспитания и образования из духовного ведомства в ведомство названного комиссариата. 18 декабря 1917 г. принят Декрет о гражданском браке и метрикации. 20 января 1918 г. — о прекращении денежных выдач на нужды церкви. Эти акты Советской власти были частью широкой программы превращения России в современное светское государство, неотъемлемым атрибутом которого было бы воплощение принципа свободы совести. Наиболее крупным, можно сказать, эпохальным событием в реализации идеи светского государства и в установлении новых отношений церкви и Советской власти было принятие 23 января 1918 г. декрета Совета Народных Комиссаров "Об отделении церкви от государства и школы от церкви". Сейчас, по прошествии более чем 70 лет со времени его принятия, и представители Советской власти, и руководство православной церкви дают этому декрету высокую и во многом сходную оценку. "Провозглашенный молодой Советской республикой Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви знаменовал собой крутой поворот в сложившихся в России церковно-государственных отношениях. Этот ленинский декрет... открыл перед церковью возможность осуществлять свою деятельность без какого бы то ни было вмешательства извне. Образно говоря, освободительный дух Великой Октябрьской социалистической революции коснулся и

всех религиозных организаций нашего многонационального общества"[1], — подчеркнул в своем приветственном слове М. С. Горбачев во время приема патриарха Московского и всея Руси и членов священного синода. В аналогичном духе высказывается и нынешнее руководство Русской православной церкви. В своем послании верующим по случаю 70-летия Великой Октябрьской социалистической революции патриарх Пимен отметил, что "среди постановлений рабоче-крестьянского правительства о мире и земле был Декрет об отделении церкви от государства. Этим демократическим актом законодательно утверждались принципы свободы совести и независимости церкви от государственных институтов"[2].

Принятие декрета было логичным, закономерным актом со стороны революционной власти. Советское государство отказывалось от духовной опеки церкви, от использования религии для воздействия на общественное сознание, для освящения своих действий. Таким образом, этим актом Советское государство конституировалось как светское. Оно уравнивало в правах представителей всех вероисповеданий, верующих и неверующих. Религия объявлялась частным делом граждан. В связи с этим прекращались всякие государственные ассигнования на нужды церкви и запрещались подобные ассигнования и местным государственным учреждениям. Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, национализировались, но отдавались по особым постановлениям местной и центральной государственной власти в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ. Обязанности по содержанию зданий церквей, молитвенных домов и священнослужителей перекладывались на тех, кто нуждается в их существовании и

[1] Правда. 1988. 30 апр.
[2] Журнал Московской патриархии. 1987. № 11. С. 2.

функционировании, то есть на верующих. Церковные службы и требы могут продолжаться при условии возбуждения коллективом верующих ходатайства с обязательством принятия на себя ремонта и содержания помещений, инвентаря и служащих.

Поставив религию в положение частного дела граждан, декрет, естественно, и всякое обучение религии относит к частным занятиям, совершаемым вне его государственных и общественных учреждений. Раз школа всех ступеней в условиях социализма — это государственное учреждение, то вполне последовательно для государства отделить школу от церкви. Таким образом, отделяя школу от церкви, делая чисто светским образование граждан, государство и в этой области жизни учитывало интересы всех своих граждан — верующих и неверующих.

Но в результате отделения церкви от государства выигрывало не только государство, но и церковь. Отныне она становилась свободной от государственной опеки и получала возможность заниматься удовлетворением религиозных потребностей верующих. В наши дни преимущества нового положения церкви отмечают православные иерархи: ”Освобождение церкви от мирской деятельности устраняет опасность ее секуляризации и открывает ей широкие возможности к осуществлению своей миссии. Устранен ряд искушений, которые в течение многих веков нарушали нормальное евангельское отношение христиан к обществу. Тем легче христианину следовать по спасительному пути служения богу и людям. Такое положение христианина предоставляет ему существенные преимущества, ибо при этом вернее достигается цель самого существования церкви — личное спасение человека, приближение его к богу”[1]. Однако

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 10. С. 74—75.

в 1918 г. церковные круги мыслили еще стереотипами прошлой, в какой-то степени феодальной эпохи, когда государство обеспечивало православной церкви не только внешне привилегированное положение, но главное — различные формы воздействия на общественную и духовную жизнь граждан. Февральская буржуазно-демократическая революция внесла определенные коррективы в социальную ориентацию церкви, но вместе с тем она разожгла амбиции церковных деятелей, которые увидели для себя возможность занять высокое положение в жизни общества и выполнять роль своеобразного арбитра в политической борьбе.

Великая Октябрьская социалистическая революция и декреты новой власти перечеркнули все их амбициозные притязания. Православная церковь вновь, как и после Февральской революции, оказалась в чрезвычайной ситуации, требующей объективного, не подверженного излишним эмоциям, ее анализа. Как справедливо отмечал Б. В. Титлинов, время требовало большого политического благоразумия со стороны духовенства... А где было взять столько благоразумия политически невоспитанной, общественно неразвитой, проникнутой обывательской психологией церковной среде?[1] И действительно, приходится с сожалением констатировать, что церковным деятелям не хватило ни здравого смысла, ни адекватной оценки событий. Православная церковь в лице Поместного собора и своего главы — патриарха резко выступила против Декрета "Об отделении церкви от государства и школы от церкви", сделав, таким образом, еще один шаг на пути конфронтации с революционной Советской властью. Сразу после опубликования декрета Поместный собор принял два документа: постановление и

---

[1] См.: *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. С. 67.

воззвание к верующим. Написанные в тенденциозном духе, эти документы извращали содержание и смысл декрета. Декрет характеризовался как продиктованное "сатанинским умыслом" покушение на самое существо православной церкви, узаконивающее открытое на нее гонение, и т. д. Под предлогом отделения церкви от государства, говорится в постановлении собора, Совет Народных Комиссаров пытается "сделать невозможным самое существование храмов, церковных учреждений и духовенства. Под видом отобрания церковных имуществ декрет стремится уничтожить самую возможность церковного богопочитания и богослужения... Православные храмы становятся собственностью всех граждан, без различия вероисповедания: христиан, евреев, магометан и язычников. Самые священные предметы поступают в распоряжение государственной власти, которая может либо передавать, либо не передавать этих предметов церквам для пользования... Раз уничтожается всякая собственность церкви... существование церквей, монастырей и духовенства становится тем самым невозможным... Служители алтаря отстраняются от воспитания народа. Само преподавание закона божьего в школах — не только государственных, но и частных — не допускается, тем самым все духовно-учебные заведения обрекаются на закрытие... На основании всего вышеизложенного священный собор постановляет: 1) Изданный Советом Народных Комиссаров Декрет об отделении церкви от государства представляет собою под видом закона о свободе совести злостное покушение на весь строй жизни православной церкви и акт открытого против нее гонения. И всякое участие как в издании сего враждебного акта узаконивания, так и в попытках провести его в жизнь несовместимо с принадлежностью к православной церкви и навлекает на виновных лиц православного вероисповедания тягчайшие церковные кары, вплоть до

отлучения от церкви". Постановление собора было написано в официальном тоне, сухим канцелярско-церковным языком, содержало многочисленные ссылки на решения вселенских соборов и нормы канонического права. Поэтому для мобилизации населения на борьбу против Советской власти одновременно с постановлением собор принял особое воззвание к православному народу, в котором в популярной форме изложил содержание постановления и сформулировал свой призыв: "Объединяйтесь же, православные, объединяйтесь, все мужчины и женщины, старые и малые, для защиты наших заветных святынь, ибо "правители народные" хотят отнять у народа это божие достояние. Оберегайте храмы божии, не попустите их перейти в дерзкие и нечистые руки неверующих, не попустите свершиться этому страшному святотатству"[1]. Обращение заканчивается провокационным призывом к вооруженному сопротивлению. "Лучше кровь свою пролить и удостоиться венца мученичества, чем допустить веру православную врагам на поругание".

Этими документами церковь, по сути дела, объявила войну Советской власти. На местах, в епархиях, были организованы движения, направленные на противодействие осуществлению декрета, то и дело возникали стычки, конфликты между органами Советской власти и подстрекаемым духовенством населением. В ряде мест эти конфликты заканчивались трагически, имелись человеческие жертвы.

Без сомнения, основная вина за подобное развитие событий ложится на экстремистские, контрреволюционные элементы в церкви, на поводу у которых пошел Поместный собор. Вместе с тем следует признать, что такой обостренной негативной реакции со стороны

[1] Церковные ведомости. 1918. № 3—4. С. 19—20.

церковных кругов на декрет отчасти, вероятно, способствовала также форма проведения его в жизнь. В декрете не устанавливалось никакого переходного этапа между старым и новым статусом церкви. Церковь сразу же оказывалась без всякой материальной базы. Декрет лишал церковь не только средств, получаемых от государства, но и собственных источников дохода, которые она получала от движимого и недвижимого имущества. Священнослужители остались, по сути дела, без средств к существованию. Декрет от 20 января 1918 г. о прекращении денежных выдач на нужды культов устанавливал с 1 марта прекратить выплату жалованья духовенству с выдачей четырехнедельного пособия. Правда, оговаривалось, что безработному причту, выразившему желание работать на благо народа, может быть предоставлена работа по Комиссариату государственного призрения. Но это означало отказ от сана и, следовательно, было приемлемо только для той части священнослужителей, которая была готова отречься от религии и церкви.

Церковные деятели после опубликования декрета просто растерялись. Ситуация была для них необычна и неприемлема. Православная церковь всегда находилась на государственном обеспечении, у нее не было опыта самостоятельного существования, да она и не знала, каким образом это можно сделать в условиях национализации всего церковного имущества, запрещения владеть собственностью и лишения права юридического лица. Сейчас, по прошествии 70 лет существования церкви в новых условиях, мы видим, что многие страхи и опасения были надуманными, что государство и церковь нашли приемлемые формы организации церковной жизни, удовлетворения религиозных потребностей верующих. Но тогда церковным деятелям все представлялось в мрачных тонах.

Борьба церкви с Советской властью приобрела наиболее ясно выраженные классовые формы в период гражданской войны. Церковь оказывала внутренней контрреволюции всемерную поддержку. Война против Советской власти представлялась ею как борьба за святыни православные, "за веру и отечество", белогвардейцев называли "христолюбивым воинством", "крестоносцами", на средства церкви формировались воинские подразделения, кадровый состав которых состоял в основном из духовенства, типа полков "Христа-спасителя", "Богородицы" и т. д. В Сибири, например, в период колчаковщины было организовано так называемое "крестоносное движение", участники которого на добровольческой основе образовывали воинские формирования с обязательным ношением христианской атрибутики типа восьмиконечного креста. Известны многочисленные факты сотрудничества иерархов церкви не только с белогвардейцами, но и с иностранными интервентами, вторгшимися в Россию. Позиция духовенства в период гражданской войны ясно показала, на стороне каких социальных сил находится церковь. И это не могло пройти для нее бесследно. От церкви отшатнулись миллионы верующих-трудящихся.

Политика конфронтации церкви с Советской властью продолжалась и после разгрома белогвардейцев. Особенно острый характер она приобрела в 1922—1923 гг. Известно, что в России, особенно в Поволжье, вследствие неурожая 1921 г. разразился голод, принявший характер национального бедствия. Советская власть мобилизовала все имеющиеся в ее распоряжении ресурсы на борьбу с голодом. Но внутри государства хлеба было недостаточно, нужно было закупать его за границей. В условиях экономической блокады трудно было рассчитывать на кредиты, надо было располагать какими-то денежными средствами.

И вот в поисках средств общественное мнение обратило свой взор к церковным ценностям. Появились резолюции разных организаций о необходимости использования для помощи голодающим Поволжья церковных ценностей. 23 февраля 1922 г. было принято постановление ВЦИК, в котором предлагалось местным Советам в месячный срок со дня опубликования этого постановления изъять из церковных имуществ, переданных в пользование верующим всех религий по описям и договорам, все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие которых не может затронуть интересы самого культа, и передать их в органы Наркомфина, со специальным назначением в фонд Центральной комиссии помощи голодающим. Постановление ВЦИК подчеркивало, что эти средства могут быть использованы только по прямому назначению, и предлагало обо всем процессе изъятия ценностей доводить до сведения общественности через печать.

Казалось бы, сложившаяся чрезвычайная обстановка в стране должна была заставить руководство церкви отнестись с пониманием к данному акту Советской власти. Исторические факты показывают, что церковь в полной мере осознавала всю остроту сложившегося положения и сама принимала определенные меры. Еще с осени 1921 г. в церкви начался сбор пожертвований в помощь голодающим Поволжья. Но результаты этой акции были ничтожно малы — около 9 млн рублей. Незадолго до опубликования постановления ВЦИК патриарх Тихон выпустил воззвание к верующим, в котором "допускал возможность" духовенству и приходским советам определенную категорию ценностей жертвовать на помощь голодающим. Категория же ценностей была так ограничена, что она явно не позволяла решить проблему.

В чем же причина такого подхода руководства церкви к проблеме помощи? Ведь церковь всегда декларировала, что милосердие и благотворительность являются основными христианскими ценностями. Почему же такими ограниченными оказались милосердие и благотворительность? Видимо, на интерпретацию христианских ценностей снова свое решающее влияние оказали политические соображения. Реакционные круги в церкви созданные голодом затруднения в стране восприняли как благоприятный момент для борьбы против Советской власти. Они рассуждали: зачем отдавать ценности в руки власти, столь враждебной церкви, и, таким образом, ее поддерживать. Попав под влияние этих кругов, патриарх Тихон 28 февраля 1922 г. опубликовал послание, в котором изъятие ценностей выставлялось святотатством, навлекающим анафему на его участников. Духовенству и верующим рекомендовалось устраняться от этого дела и всячески противодействовать его осуществлению. И снова, как и в 1918 г., церковь развертывает крупное движение против органов Советской власти, которое приводит к трагическим столкновениям. Советское государство приняло ответные меры. Оно начало привлекать к судебной ответственности духовенство и церковных активистов за противодействие осуществлению декрета и за сокрытие ценностей. В середине 1922 г. по стране прошел ряд церковных процессов. Наиболее громкие из них — в Москве и Петрограде. Московский процесс закончился привлечением к судебной ответственности патриарха Тихона.

Новая кампания руководства церкви против Советской власти еще больше дискредитировала его в глазах широких слоев верующих. Внутри церкви началось брожение, которое закончилось внутренним расколом. Через несколько дней после окончания московского процесса, осудившего в числе других церков-

ных деятелей и патриарха Тихона, к нему явилась группа священнослужителей во главе с архиепископом Антонином (Грановским) и потребовала сложения своих полномочий вплоть до созыва собора. Патриарх уступил и отрекся от престола. После этого было образовано новое высшее церковное управление, которое брало на себя всю полноту власти и ответственность за судьбу православной церкви в России. Так конституировалось широкое общественное движение за политическую и демократическую переориентацию церкви, получившее название обновленчества.

Обновленчество представляло собой разнородное движение, включающее в свой состав три основные группировки: так называемую "Живую церковь" во главе с архиепископом Антонином (Грановским), "Церковное возрождение" (возглавлял В. Д. Красницкий) и "Союз общин древнеапостольской церкви" (руководимый протоиереем А. И. Введенским). Обновленцы неоднократно предпринимали попытки консолидировать свое движение, создать единую организацию. Наиболее крупной из этих попыток был созыв в мае 1923 г. II Всероссийского поместного собора православной церкви, который принял ряд важных документов, направленных на примирение церкви с Советской властью.

Идеологи обновленческого движения выдвинули широкую программу реформ, которая включала в себя пересмотр всех сторон церковной жизни: догматов, этики, литургики, канонического права и т. д. Конечная цель этих реформ состояла в устранении всех тех наслоений в православном вероучении и церковной практике, которые обусловливали защиту духовенством интересов эксплуататорских классов и создание идеологической основы для перехода на позиции отстаивания интересов рабочих и крестьян.

Непосредственное обоснование реформаторских усилий обновленцев происходило на основе известной

концепции "О достоинстве христианства и недостоинстве христиан". Согласно ей, следует различать церковь и церковность. "Церковь господня, — пишет один из главных идеологов обновленчества 20-х годов А. И. Введенский, — свята и незыблема. Церковность же всегда относительна и иногда ошибочна, временна... Церковь есть социальный организм и поэтому неизбежно попадает в церковность". Как же конкретно произошло, что "святая церковь" оказалась поражена "церковностью"? Идеологи обновленчества не стремились дать ответ на этот вопрос, исходя из конкретно-исторического анализа взаимоотношения христианства с социальными организациями той или иной исторической эпохи. Они пытаются объяснить это верующим при помощи образно-символических средств, используя образ птицы, находящейся в золотой клетке. По Введенскому, Христос принес в мир идею всеобщей любви и эта идея в силу своей неотразимой привлекательности быстро завоевала мир. Носительница идеи любви — христианская церковь получила огромное влияние. Этим влиянием захотели воспользоваться власть имущие, пожелавшие превратить церковь в свою союзницу. Князья, короли, императоры "приносят добычу, золото и серебро, драгоценности", все дарят церкви, расцвечивают ее купола, и вот она в клетке. Оковы, цепи и кандалы не видны, но они металлические и держат крепко... И попала птица господня в руки человеческие, и не могла она больше взлететь огромными крыльями своими, не могла царить она больше над миром и возвещать миру слово правды[1]. Не означает ли это, что церковь навечно порабощена этими силами и больше не способна благовествовать истину? Нет, утверждает православный архиерей, церковь была существенно деформирована,

---

[1] См.: *Введенский А. И.* Церковь и революция. Пг., 1922. С. 8.

но не утратила своей святости благодаря тем "путеводным огням", что всегда горели и горят на небе церковном, то есть святым и праведникам. В церкви всегда были живые силы, которые хотели изменить это положение, но их было ничтожно мало. "Большинство же стало благополучно прислуживать, служить и выслуживать милости у всевозможных императоров и королей"[1].

Сейчас же, когда благодаря революции рухнули старые формы государственности, настало время сбросить с церкви золотые цепи и восстановить ее облик в таком виде, какой придал ей Христос, святые и праведники. "Лик Христа запятнали, запачкали своими нечистыми поцелуями, — пишет А. И. Введенский. — Нужно стереть эту человеческую грязь. Нужно уничтожить всякую фальсификацию церкви. Евангелие должно предстать в своей первобытной чистоте и красоте, в своей ясной простоте. Налеты византизма, оскверняющие церковь союзом с государством, до́лжно смахнуть не дерзкой, но дерзновенно любящей рукой. Нужно раскрепостить церковь. Нужно пересмотреть все сокровища церковные и понять, что в ней божье, а что мишура человеческая"[2].

Одна из важнейших особенностей обновленческого движения 20-х годов — четкая социальная переориентация православия. Лидеры обновленческого движения с самого начала горячо приветствовали Великую Октябрьскую социалистическую революцию и тесно сотрудничали с представителями Советской власти в решении многих конкретных проблем взаимоотношения церкви и государства. Они осуждали действия верхушки руководства официальной Русской православной церкви во главе с патриархом Тихоном. "Церковные люди затеяли глупую и преступную борь-

---

[1] *Введенский А. И.* Церковь и революция. С. 8.
[2] Там же. С. 29.

бу с Советской властью, — писал протоиерей Введенский. — Мы прекращаем эту борьбу. Мы всем открыто говорим: нельзя идти против власти трудового народа. Нужно работать всем, чтобы уничтожена была неправда внешней жизни, чтобы не было богатого и бедного, чтобы братьями были люди"[1]. В соответствии со своей концепцией "святой церкви" и деформирующей ее "церковности" обновленцы приветствовали также декрет "Об отделении церкви от государства и школы от церкви" как акт, разрушающий "золотые цепи". "Для религиозного сознания Декрет об отделении церкви от государства есть осуществление лучших, заветнейших чаяний. Церковь есть церковь. Церковь Христова, и больше ничего"[2], — утверждал А. И. Введенский.

Идеологи обновленчества выработали целую систему аргументации для обоснования принципа свободы совести. По их мнению, нельзя признать основательными церковные требования, чтобы государство непременно оставалось религиозным. Уже в силу простого принципа свободы совести, не оспариваемого и здравыми церковниками, государство должно быть чисто светским, оно не может связывать себя никакими религиозными обязательствами. Ведь религиозные воззрения граждан могут быть и бывают разнообразны, причем в современном государстве есть определенный круг людей безрелигиозных. Трудно примирить с этим религиозный характер государственности, всегда односторонне расположенной к одним кругам верующих. В какой бы мягкой форме ни выражалась религиозная окраска государства, в религиозном государстве нет полного равенства. С этой точки зрения в идее отделения церкви от государства сказывается государственная справедливость. В свою очередь, вне связи с

---

[1] *Введенский А. И.* Церковь и революция. С. 29.
[2] Там же. С. 13.

государством церковь может жить еще лучше, именно со стороны своего духовного состояния и роста. Предоставленная самой себе, церковь должна развивать собственные силы и поддерживать свой престиж чисто моральным авторитетом[1].

Решительная поддержка Советской власти ставила обновленчество в затруднительное положение: не означает ли такая позиция новой формы политизации религии создания иной разновидности "золотой клетки" для церкви? Этот упрек в адрес обновленцев раздавался со стороны идеологов официальной православной церкви. Отвечая на этот упрек, лидеры обновленческого движения отрицали непосредственную политическую направленность своего учения и деятельности. "Мы, представители прогрессивного движения духовного, — заявлял протоиерей Введенский, — всегда боролись против всякой политики, потому что наше дело и наша политика одна: любить и служить любовью богу и миру... Церковь миру служит любовью. Она не должна вмешиваться в политическую игру, она не может пятнать свою белую ризу политическими плакатами"[2]. Но в то же время перед ними стояла задача подвести под свою политическую ориентацию соответствующий идеологический фундамент. И выход был найден на путях этизации социального учения: церковь не есть политический организм, но церковь не может и жить вне жизни, рассуждали обновленцы. Современная же жизнь характеризуется острой борьбой между капиталом и трудом. Что в таких условиях должна делать церковь? Может ли она сказать: я не вмешиваюсь в политику? В известном смысле — да. Но утверждение нравственной правды есть элементарнейший долг церкви. И здесь, как видим, представители обновленчества формулируют концеп-

---

[1] См.: *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. С. 111—112.
[2] *Введенский А. И.* Церковь и революция. С. 29.

цию социальной этики христианства, которая позволяет церкви вторгаться в область политики, оставаясь внешне в рамках этического учения. Капиталист (с позиций социальной этики обновленцев) в переводе на евангельский язык — это тот "богач", который, по Христу, не наследует вечной жизни. "Пролетариат" — те меньшие, обойденные, лазари, спасти которых и приходил Христос. И церковь теперь определенно должна стать на путь спасения этих обойденных, меньших братьев. Она должна осудить неправду капитализма с религиозно-нравственной точки зрения.

Одна из главных задач православного богословия того времени осмысливается обновленцами как задача религиозно-нравственного освящения Октябрьской революции. Поскольку в принципах Октябрьской революции нельзя не усмотреть принципов первохристианства, постольку церковь принимает правоту социального переворота и активно доступными ей церковными средствами должна проводить эту правду в жизнь — таково социально-политическое кредо обновленчества. В этом духе и было сформулировано обращение к ВЦИК созванного обновленцами II Поместного собора Русской православной церкви.

"Великий Октябрьский переворот государственными методами проводит в жизнь великие начала равенства и труда, имеющиеся и в христианском учении.

Во всем мире сильные давят слабых.

Только в Советской России началась борьба против этой стихийной неправды.

Собор полагает, что каждый честный гражданин должен активно стать среди этих борцов за человеческую правду, всемерно проводя в жизнь великие начала Октябрьской революции"[1].

---

[1] Поместный собор Российской Православной Церкви 1923 года (бюллетени). М., 1923. С. 8.

Революционно-демократическая ориентация деятелей обновленческого движения с большим сочувствием была воспринята православными верующими, и поначалу наблюдалась значительная поддержка этого движения. В 1922 г. к обновленцам примкнуло около трети православных приходов и 37 из 73 правящих архиереев. Конечно, не все это делали искренне, по идейным побуждениям, многие из иерархов, скорее всего, руководствовались конъюнктурными соображениями. После ареста патриарха Тихона и его ближайших помощников эти иерархи рассматривали обновленческое движение как возможность сохранения православной церкви в революционной России.

Апогеем развития обновленчества был II Всероссийский собор православной церкви. Но вскоре после собора обновленческое движение пошло на спад. Уже на самом соборе обнаружились довольно крупные расхождения по богословским и каноническим вопросам. Главная же причина поражения обновленцев состоит в том, что они проводили модернизацию православия, не сообразуясь с характером массового религиозного сознания. И это, бесспорно, привело их к отрыву от массы верующих. Сыграло свою роль и то, что в самый критический момент борьбы за власть в церкви между обновленцами и традиционалистами патриарх Тихон был освобожден из-под ареста и получил возможность повести борьбу против обновленцев. Сильным аргументом патриарха Тихона и его сторонников была каноничность его избрания, опора на традиции, заверение в неизменной верности учению древней церкви.

Историческая заслуга обновленцев перед Русской православной церковью состоит в том, что они разработали основные принципы и аргументы соединения социальной этики христианства с социалистической ориентацией, которые позднее будут использованы

православными идеологами и облегчат им адаптацию к деятельности в условиях социалистического общества.

Отношения Русской православной церкви с Советской властью начали формироваться на основе глубокого конфликта. Закономерно возникает вопрос: неизбежно ли было это столкновение? Ответ на этот вопрос предполагает, прежде всего, выявление причины столкновения. Находится ли эта причина в самом христианском вероучении, или она носит конкретно-исторический и, следовательно, преходящий характер?

Анализ взаимоотношения христианства и революции, проведенный в предыдущих главах, позволяет сделать вывод, что причину конфликта не следует искать в так называемой "природе религии" и вытекающем из этой "природы" христианском вероучении. Религия — это историческое явление, и в форме конкретно-исторической идеологии той или иной церковной организации она способна включать в себя как реакционно-консервативную, так и революционно-преобразовательную направленность. Следовательно, этот конфликт можно объяснить только общественно-историческими причинами, прежде всего противоположностью социально-классовой ориентации, которая была присуща официальной идеологии русского православия того времени, и социалистической идеологии новой революционной власти.

С этой точки зрения можно сказать, что конфликт Русской православной церкви с Советской властью был исторически закономерен и в этом смысле неизбежен. Вся дореволюционная история русского православия обусловливала контрреволюционную позицию церкви по отношению к власти рабочих и крестьян. Ведь до Февраля 1917 г. Русская православная церковь представляла собой религиозную организацию, поставившую свою проповедь на службу царскому самодержавию.

Под воздействием Февральской буржуазно-демократической революции в православной церкви произошли определенные сдвиги в направлении приспособления ее идеологии и организационных структур к буржуазному строю. Однако установление Советской власти, провозгласившей своей целью ликвидацию частной собственности и эксплуатации человека человеком, оказалось неприемлемо для церковной верхушки, которая была тесно связана с эксплуататорскими классами.

Немаловажным фактором, определившим характер взаимоотношений церкви с Советской властью, был атеистический характер большевистской идеологии. Преодоление религии являлось одной из программных задач партии большевиков. Большевики, правда, никогда не ставили перед собой задачу уничтожения религии насильственными методами. Они рассматривали религию как превратное, иллюзорное мировоззрение, "вид духовной сивухи", преодолеть которое можно только в острой идейной борьбе, с помощью широкой разъяснительной работы.

Однако для уяснения мотивов конфронтации православной церкви и Советской власти в те годы следует иметь в виду, что помимо общих, сущностных мотивов на отношение большевиков к религии и церкви свое воздействие оказали и исторически конкретные обстоятельства. Реальность того времени была такова, что, с точки зрения большевиков, Русская православная церковь представляла собой контрреволюционную организацию, явившуюся одним из убежищ классового врага рабочих и крестьян. В этой обстановке отношение большевиков к религии не могло определяться лишь соображениями мировоззренческого характера. Уже сама пропаганда религиозного мировоззрения в тот момент воспринималась как элемент и способ апологии старого эксплуататорского строя, как орудие

идеологического противодействия социалистическим преобразованиям. Именно поэтому многими борьба с религией трактовалась как борьба за социализм.

Бесспорно, на такую постановку вопроса решающее воздействие оказала деятельность церковной контрреволюции. Но в какой-то мере острый характер отношений Советской власти с церковью был обусловлен социально-психологическим климатом первых лет Октябрьской революции. Революция характеризовалась столкновением громадных масс населения, острой классовой борьбой. Преобладающей ценностной ориентацией людей того времени являлось утверждение ненависти к классовому врагу, нетерпимость по отношению ко всему прошлому образу жизни. Революционные массы считали, что только в борьбе со старым миром, который боится и ненавидит их, они смогут достичь своих целей. А в этой борьбе не может быть пощады врагам. Широко распространенным было убеждение, что, только научившись ненавидеть, можно научиться любить. Конечно, в такой социально-психологической атмосфере совсем неприемлемой выглядит христианская проповедь любви к ближнему, терпимости, милосердия и т. д.

Вскоре после того, как закончилась гражданская война и страна, залечивая раны, начала переходить на путь мирного строительства, характер отношений церкви с Советским государством стал постепенно меняться. Церковное руководство было вынуждено расстаться с иллюзией, что установление Советской власти — это какой-то зигзаг истории, который можно выправить при помощи белых армий и союзников из Антанты. Разгром белого движения и интервентов заставил церковное руководство осознать бесперспективность конфронтации с Советской властью и направил его усилия на поиски путей нормализации отношений с ней. 23 июня 1923 г. патриарх Тихон обратился с

посланием к пастве, в котором осуждал сотрудничество духовенства с врагами социалистического государства, порицал свое собственное поведение, объясняя его не злонамерением, не неприятием нового строя, а особенностями той среды, в которой происходило его воспитание. Так что борьба против Советской власти, с точки зрения первоиерарха Русской православной церкви, — это не вина, а скорее беда его лично и всего духовенства, чьи взгляды формировались на основе негативного отношения к ценностям, провозглашенным Октябрьской революцией. В этом послании патриарх Тихон предпринимает важнейший шаг на пути к нормализации отношений с государством: "Я окончательно и решительно отмежевываюсь как от зарубежной, так и от внутренней монархической белогвардейской контрреволюции".

Новые отношения между церковью и государством предполагалось строить на основе принципа аполитичности церкви. Российская православная церковь, по заявлению патриарха Тихона, должна быть и будет единой соборной апостольской церковью, и всякие попытки, с чьей бы стороны они ни исходили, вовлечь церковь в политическую борьбу должны быть отвергнуты. Принцип аполитичности знаменовал собой разрыв официальной церковью политических и идеологических связей с эксплуататорскими классами и контрреволюционными силами. Он провозглашал обособление церкви в своей идеологии и деятельности от государства и выдвигал в качестве руководящей установки церкви идею нейтралитета. В интерпретации этого принципа патриархом Тихоном церковь представлялась как своеобразное государство в государстве, стоящее вне других общественных институтов. За государством не признавалось права политической регуляции деятельности церкви, определения ее официального статуса. Такое положение по сравнению с

прошлым состоянием церковно-государственных отношений можно расценить как шаг в правильном направлении. Но с точки зрения перспективы он был явно недостаточным. В целом вопрос о церковно-государственных отношениях оставался неурегулированным. Не ясна была и социальная позиция церкви. Официальная церковь, отказавшись от поддержки старых общественных порядков и попыток их реставрации, не высказала своего отношения к новым. Это обстоятельство создавало повод для дополнительного напряжения в отношениях церкви и государства.

Следует отметить, что руководство церкви осознавало эти проблемы, и в своем так называемом "Завещании" от 7 апреля 1925 г. патриарх Тихон придал принципу аполитичности позитивную окраску. Он призывает духовенство и верующих рассматривать Советскую власть как установленную богом, действующую для всенародного блага и требующую соответствующего к себе отношения. "В годы гражданской разрухи по воле божьей, без которой в мире ничего не совершается, во главе Русского государства стала Советская власть, принявшая на себя тяжелую обязанность устранения жутких последствий войны и страшного голода. Не погрешая против нашей веры и церкви, не допуская никаких компромиссов и уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работать на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем. Вместе с тем мы выражаем уверенность, что установление чистых, искренних отношений побудит нашу власть относиться к нам с полным доверием"[1].

Дальнейшее регулирование церковно-государствен-

---

[1] Цит. по: Журнал Московской патриархии. 1987. № 11. С. 6.

ных отношений осуществляется при преемнике патриарха Тихона местоблюстителе патриаршего престола митрополите (а позднее и патриархе) Сергии. Митрополит Сергий решительно выступал против тех представителей духовенства, которые стремились вернуть церковь на путь борьбы с Советской властью. В послании пастырям и пастве от 29 июня 1927 г. он осудил этих церковных деятелей. Вместе с тем для консолидации церкви митрополит Сергий считал не менее важным выбить почву из-под ног обновленцев, перехватить у них инициативу в деле идейной переориентации церкви в сторону поддержки ценностей нового общества. "Нам нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советскому Союзу, лояльными к Советской власти могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему, но и самые ревностные приверженцы его, для которых оно дорого как истина и жизнь, со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом"[1]. В конце своего послания митрополит Сергий формулирует социально-политическую установку, которая становится определяющей в деятельности православия на все последующие годы и постоянно воспроизводится во многих статьях и официальных документах современной Русской православной церкви, включая документы Поместного собора, посвященного празднованию 1000-летия крещения Руси 5—9 июня 1988 г. "Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи"[2]. Таким образом, митрополит Сергий в истолковании принципа аполитичности переходит от

[1] Патриарх Сергий и его духовное наследие. М., 1947. С. 61.
[2] Там же.

концепции нейтралитета к концепции лояльного сотрудничества. На базе этой концепции и строились государственно-церковные отношения весь последующий период.

Особенно яркое воплощение концепция лояльного сотрудничества церкви и государства находит в годы Великой Отечественной войны. Нападение фашистской Германии на Советский Союз поставило его в начальный период в крайне затруднительное положение. В стране началась мобилизация всех ресурсов на разгром врага. Русская православная церковь в эти тяжелые для страны дни заняла патриотическую позицию. В первый же день войны глава церкви местоблюститель патриаршего престола Сергий обратился с посланием "К пастырям и пасомым Христовой православной церкви", в котором заявил о неразрывных исторических связях церкви с судьбами Родины и призвал всех верующих встать на ее защиту. Митрополит Сергий сравнил фашистскую агрессию с временами Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона, указал на доблесть православных полководцев, национальных героев Александра Невского и Дмитрия Донского, и выразил уверенность, что "не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С божьей помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую орду".

Во время войны верующие сражались бок о бок с неверующими, героически работали на оборону в тылу и внесли свой вклад в дело победы. Церковь развернула широкую благотворительную деятельность. Церковные общины и отдельные лица организовали фонд обороны и собрали 300 млн рублей. На деньги церкви были сооружены танковая колонна им. Дмитрия Донского, эскадрилья истребителей им. Александра Невского. Заслуживает положительной оценки и международная деятельность Русской православной церкви в

те годы, направленная на мобилизацию общественного мнения за рубежом в поддержку борьбы с фашизмом. Государство в свою очередь пошло навстречу потребностям церкви. В этот период появляются новые православные общины, открываются духовные учебные заведения, проводятся два Поместных собора (в 1943 и 1945 гг.).

Однако было бы значительным упрощением и искажением исторической правды представлять церковно-государственные отношения после провозглашенной митрополитом Сергием политики лояльного сотрудничества как исключительно гладкие. Церковь включена в социальные отношения советского общества и разделяет его судьбу на всех этапах развития. Негативные явления 30—40-х годов, культ личности, нарушение законности, произвол и репрессии сказались и на политике в отношении религии, церкви и верующих. Результатом этого были массовое закрытие церквей, роспуск монастырей, репрессии в отношении служителей культа, игнорирование законных прав верующих.

Годы волюнтаризма середины 50—60-х годов также осложнили отношения церкви и государства. Непродуманная концепция относительно перспектив и сроков построения коммунистического общества искусственно обострила вопрос о судьбах религии. Запланированное на ближайшее двадцатилетие наступление новой формации требовало ускоренных темпов преодоления всех видов пережитков, в том числе и религиозных пережитков. Поскольку воспитательный процесс требует длительных усилий, то для достижения желаемых результатов в ход пустили хорошо отработанные административно-бюрократические методы воздействия: стали закрывать церкви. В результате в 60-е годы резко сократилось количество действующих православных объединений.

И в годы застоя церковно-государственные отношения испытывали определенные проблемы, поскольку действовал запретительный принцип на все виды общественной деятельности религиозных объединений, включая и благотворительную деятельность. Вопреки законодательству, провозглашавшему свободу отправления религиозного культа, вопреки каноническим нормам церкви при совершении обрядов крещения требовалось присутствие родителей, обязательное предъявление документов, нередко ущемлялись права верующих и на производстве, например при поощрениях за добросовестный труд и т. д. В настоящее время дана принципиальная оценка этих отступлений от ленинских принципов свободы совести и принимаются меры к их преодолению.

Принцип лояльного сотрудничества в отношениях церкви и государства носил в значительной мере прагматический характер. В его основе лежала концепция аполитичности религии и церкви. Концепция аполитичности играла положительную роль в то время, когда было необходимо отмежеваться от экстремистских, контрреволюционных поползновений внутри церкви. Однако она содержала в себе и ряд отрицательных для церкви моментов и прежде всего потому, что на ее основе было невозможно создать богословское обоснование участия церкви и верующих в строительстве нового общества. Принцип аполитичности требовал уклонения от общественно-политической проблематики как в богословских размышлениях, так и в церковной проповеди. Но из-за игнорирования духовенством общественно-политической проблематики и повсеместного исключения ее из церковной проповеди социальные воззрения верующих советских людей стали формироваться только под влиянием нерелигиозных факторов — социальной действительности, средств массовой пропаганды и агитации и других

форм воздействия на сознание и поведение человека. Это вело к тому, что мировоззрение верующих лишалось религиозной целостности, в него глубоко проникали материалистические идеи, прежде всего в тех аспектах, которые связаны с истолкованием исторического процесса, социальной сущности человека.

Не менее негативное значение имело для церкви то обстоятельство, что идеология аполитизма приводила верующих к выводу о непричастности церкви к тем социальным процессам, которые происходят в современном мире, в том числе и к строительству нового общества в нашей стране. И это, бесспорно, снижало авторитет религии и церкви. Осознание всех этих проблем послужило для православных идеологов стимулом к отказу от концепции аполитизма и переходу к созданию целостной системы идейного обоснования жизнедеятельности христиан в современном мире, в том числе и в социалистическом обществе, — "богословия революции". Непосредственным поводом, стимулировавшим богословские поиски православных идеологов в этом направлении, послужила конференция Всемирного совета церквей на тему "Церковь и общество", проходившая в Женеве в 1966 г., а также празднование 50-летия Великой Октябрьской социалистической революции.

Исходным пунктом богословской рефлексии православных идеологов, так же как и их коллег из социалистических, развитых и развивающихся стран, является оценка современной эпохи как переломной, революционной по своему содержанию. В связи с этим была поставлена задача богословски осмыслить как само понятие революции, ее проявление в современном мире, так и отношение христиан к реальному участию в ней. "Жизнь в революциях и революционных изменениях побудила церкви и христиан не только сказать ответственное слово, но и занять ясное место — или

участника этих изменений или простого наблюдателя или поборника статус-кво"[1] — так формулирует стоящую перед христианами дилемму протоиерей П. Соколовский в статье "Христиане в революции". Идеологи современной Русской православной церкви недвусмысленно определяют свой гражданский выбор "искать и находить евангельское слово в пользу революции, в ее поддержку"[2]. Логическим следствием этой установки была и последующая идейная переориентация. Православное богословие 30—50-х годов замыкалось на проблемах индивидуальной духовной жизни. В "богословии революции" акцент смещается с духовно-личностных моментов христианской проповеди на социальные. "Откровенная религия в Израиле и в Новозаветной церкви сначала была социальной и революционной, прежде чем стать личной и статичной. И царство божье прежде было царством народа божьего, а не царством в душе единичного человека"[3], — заявляет профессор-протоиерей В. Боровой. Социальная сущность христианства, с точки зрения православных богословов, выражается термином "кафоличность". Христианство по своей сущности кафолично, то есть сочетает индивидуальное принятие евангелия с общностью в церкви и в этом сочетании ведет к соборности, подчеркивал протоиерей А. Заболотский. По его мнению, кафоличность христианства находит параллель в общечеловеческой солидарности. Отсюда путь к солидарности проходит через нравственное убеждение и участие в деятельности на благо мира.

В "богословии революции" вырабатывается целостная система аргументов, направленная на доказательство исходного тезиса, что революционное

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1967. № 9. С. 38.
[2] Там же.
[3] Там же. 1966. № 9. С. 78.

отношение к действительности, революционное мышление заложено в самой сущности христианства. Возьмем революцию в самом широком социологическом смысле слова, рассуждает В. Боровой. Революция — радикальный перелом, переворот отношений, перестройка жизни, реконструкция. В более органичном понимании — это обновление, возрождение, новая жизнь. Революционные процессы отличаются степенью остроты, темпом развития во времени и насильственностью разрыва с прошлым. Существенным остается радикальное обновление, и это новая жизнь, которая не хочет быть продолжением старой, но порывает с ней, чтобы устремиться в будущее. Такая революционная направленность была присуща христианству со времени его возникновения. В культуре античного мира одной из ведущих идей была идея круговорота. Христианство привнесло в культуру новую струю, новую концепцию жизни и времени. В чем же конкретно выражалась эта новизна? Православный богослов дает на этот вопрос довольно традиционный ответ. "Христианство, объявив войну природной жизни как зараженной грехом, зовет нас к совершенно новому, самоприродному порядку бытия, к царству Божию"[1].

Наделение христианства таким привлекательным атрибутом, как постоянное стремление к новому, к творческому развитию, весьма соблазнительно. Но такая трактовка сопряжена с ориентацией на совершенствование жизни, устроение лучшего бытия. Как же быть тогда с поисками вечного, неизменного, царства божьего на небе? Не получится ли, что при таком подходе царство божье опускается на землю? Чтобы выйти из затруднительного положения, православному богослову приходится прибегать к "диалектической" эквилиб-

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 77.

ристике. "В принципе мы, христиане, не за новое и не за старое, а за вечное. Но вечное не может иначе воплощаться во временном, как в вечном творчестве новых форм, переходящих в новое качество, то есть оно воплощается в революции"[1].

Однако если христианство и революция тождественны по своей сущности, то как же объяснить тот факт, что идеологи христианства на протяжении всей истории боролись против революции, а "богословие революции" и "теология революции" были созданы лишь в 60-х годах XX столетия? Ответ на этот вопрос современных православных богословов достаточно стандартен и находится в русле концепции "о достоинстве христианства и недостоинстве христиан". Но наряду с традиционным указанием на "искушение властью", "некритическое принятие языческого мира" и т. д. в "богословии революции" содержатся и новые подходы, связанные с оценкой методологических принципов старого и нового богословия. По мнению В. Борового, систематическое богословие и историческая церковь никогда не были на стороне революции по той простой причине, что они были пленницами космоцентрического понимания реальности, пленницами раз и навсегда утвержденного порядка на земле. Только в последние десятилетия, когда в философии, науке и богословском мышлении произошли глубокие изменения, своего рода революция в результате антропоцентрического взгляда на космос, эволюционной концепции универсума и нового переосмысления всей истории человечества, только после этого появилась возможность разработки богословия развития и революции.

В чем же конкретно выражается новизна богословской мысли, положившей в свое основание принцип революционного подхода? С точки зрения ведущего

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 78.

представителя этого течения В. Борового эта новизна прежде всего состоит в том, что "богословие революции и развития опровергло прежнее понятие о сакральности всего статус-кво, коренным образом противоречащего библейскому откровению о боге, который революционизирует историю через Воплощение Логоса, через Пасхальную радость победы над злом, через Церковь как Воплощение, через освящение Духом Святым всех и вся, направляя человечество к реализации Царства Божия"[1]. Все это, вместе взятое, с точки зрения В. Борового, и характеризует христианство как учение о постоянном революционном обновлении. Из так называемой революционной трактовки христианства следует, что эта самая "революционность" заложена в трансцендентной ориентации христианства, в его стремлении вывести людей, мышление за пределы естественных детерминант. Но какое же значение такая нацеленность имеет для конкретной личности, отдельного человека, каковы нравственные следствия "революционного христианства"? С точки зрения православных богословов, этот нравственный смысл вытекает из особенностей христианского революционного обновления, заключающегося в покаянии. Христианство, утверждают они, начало свою историю с покаяния. "Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие", — обратился к людям Иисус Христос. Идея покаяния красной нитью проходит через всю историю христианства и духовную жизнь христианина. Христианская жизнь начинается с кризиса, и в кризисах она протекает. Поэтому покаяние, по их мнению, нельзя рассматривать как одновременный акт, а следует понимать как непрерывающееся, длительное состояние, или, как выражается православный богослов, "состояние покаянное". Почему же так происходит? — задается он вопросом и отвечает: да потому, что власть греха не

[1] Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 78—79.

побеждается в одном порыве, требуются все новые усилия, новые отречения, разрывы с властью греха, новые духовные революции и, следовательно, перелом своих путей. Вместе с тем в "богословии революции" подчеркивается интегральный характер революционного обновления, которое распространяется не только на отдельную личность, но и на общество в целом, а также на составляющие его классы, нации, народности.

Разработанная в 60-х годах в рамках "богословия революции" система идейно-теоретического обоснования участия верующих и церкви в революционных событиях современности, в созидательной работе по строительству нового общества продолжала служить православию и в последующие годы. На базе основных методологических установок этой богословской системы в 70—80-х годах развивались такие направления православной идеологии, как "богословие мира", "богословие труда", "богословие творения".

В середине 80-х годов советское общество вступило в период перестройки. Перестройка потребовала от общества заново осмыслить экономические и политические концепции строительства социализма, свои идеалы, духовные ценности. Перед идеологами православия также встала задача определить свое отношение к перестройке, выработать свою идейно-теоретическую позицию. И здесь, к большому удовлетворению православных идеологов, выяснилось, что "богословие революции" не исчерпало для православия своих эвристических возможностей. Требования к православной богословской мысли, вытекающие из новой советской действительности, вполне могут быть удовлетворены на базе разработанной "богословием революции" методологии и понятийного аппарата. Поэтому на современном этапе Русская православная церковь не ощущает потребности в создании какой-то новой богословской системы аргументации типа "богословия перестройки". Ее вполне удовлетворяет

заложенная в "богословии революции" концепция постоянного обновления.

В современном православном богословии "перестройка" и "обновление" трактуются как тождественные понятия. Отождествление понятий "перестройка" и "обновление" оказалось весьма плодотворным для православных идеологов. Оно позволило Русской православной церкви сразу же засвидетельствовать свою причастность к перестройке и нажить на этом определении дивиденды. "Церковь всегда обновляется. Поэтому перестройка, или обновление, — это одно из свойств церкви"[1], — заявил митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим в интервью корреспонденту итальянского журнала "Иль-Джорно". Эта способность к постоянному обновлению, по мнению православного иерарха, является залогом успешного развития церкви в новых условиях.

Гуманистическая направленность процесса преобразования советского общества, выдвижение на первый план интересов конкретной человеческой личности, всемерного ее духовного развития поддерживается православными идеологами. В обращении Поместного собора Русской православной церкви к пастырям и пастве они заявляют о своей горячей поддержке перестройки. "Мы с радостью отмечаем многочисленные призывы к духовному возрастанию, которые раздаются в нашей стране. Мы горячо приветствуем процесс перестройки, призванный исправить последствия прошлого и обеспечить нашему обществу всестороннее развитие в духовной, социальной, экономической сферах жизни"[2]. В этой ориентации на гуманистические идеалы социализма православные идеологи справедливо усматривают новые возможности сотрудничества

---

[1] Журнал Московской патриархии. 1987. № 10. С. 4.
[2] Там же. 1988. № 9. С. 5.

церкви и государства. "Сфера духовной жизни — это традиционная сфера деятельности церкви. В этой сфере она располагает богатым опытом, значительным капиталом... Духовная музыка, иконопись, церковные памятники архитектуры и искусства — разве они не воспитывают современного человека? Поэтому, не думая ни о какой конкуренции с государственными учреждениями в вопросах оздоровления нравственной жизни общества, мы хотим стать их полезным партнером", — заявил митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий в интервью корреспонденту журнала "Новое время". Особенно заметен вклад церкви, с точки зрения православного иерарха, может быть в оздоровлении нравственной жизни общества, в борьбе с такими негативными явлениями, как алкоголизм, наркомания, проституция, воровство и т. п.

Как расценить это и другие заявления иерархов православной церкви о необходимости сотрудничества церкви и государства в деле оздоровления общества? Следует ли подходить к нему так, как в прежние времена, — "социализм мы построим без церкви и бога"? Видимо, чтобы ответить на эти вопросы, надо уточнить, как мыслится это сотрудничество и партнерство. Вряд ли приемлемо для Советского государства, так же как и для православной церкви, истолкование сотрудничества в том же смысле, какой вкладывался в это понятие самодержавием и церковью до революции, а также в наши дни многими религиозными организациями в капиталистических странах. Социалистические общественные отношения, деятельность советского государства не требуют религиозной санкции или освящения. Советская власть не богом данная власть, а власть, которую завоевали сами трудящиеся в длительной и тяжелой борьбе. Советское государство на современном этапе его развития не стремится при-

крывать общественные отношения религиозной мистической оболочкой, а, наоборот, стремится сделать их прозрачными и понятными самым широким слоям населения. Духовное оздоровление общества, с точки зрения господствующей в современном советском государстве идеологии, может быть достигнуто на основе научно-материалистически истолкованной системы нравственных ценностей и соответствующей воспитательной работы.

Но это совсем не означает, что Советское государство отрицает значение для определенной категории своих граждан — верующих — нравственного самоусовершенствования, базирующегося на религиозных, в том числе христианских, ценностях и идеалах. Не может оно игнорировать и тот факт, что в среде верующих людей меньше распространено пьянство, воровство, наркомания и другие пороки, что верующие добросовестно трудятся на производстве, примерно ведут себя в быту и т. д. Не может оно оставить без внимания и то, что церковь стремится воспитывать верующих достойными гражданами своего Отечества, призывает их активно, добросовестно трудиться, вносить посильный вклад в процесс духовного, социального и экономического обновления советского общества.

Советское государство знает об этом и уважительно относится к такой деятельности религиозных организаций и верующих.

Судя по контексту высказываний, церковные деятели разделяют такой подход. Церковь не стремится поставить себя вновь на службу государству, снова попасть в "золотую клетку". Она хочет лишь, чтобы ей дали свободно выполнять свои функции удовлетворения религиозных потребностей верующих, чтобы само содержание этих потребностей определялось с учетом вероучения и канонических правил и чтобы церковь и

верующих рассматривали не как нечто враждебное и чуждое социалистическому обществу, а как одну из общественных организаций, разделяющих идеалы социализма и работающих над их осуществлением. Короче, церковь хотела бы, чтобы к ее деятельности относились с уважением. Здесь нет каких-либо клерикальных претензий на особое место или даже идейное руководство обществом. Речь идет только о нормальном характере взаимоотношений церкви и государства в рамках социалистической демократии, и в такой трактовке оно вполне вписывается в концепцию перестройки, осуществляемой в СССР.

В своем докладе на XIX партийной конференции М. С. Горбачев говорил: "Мы не скрываем своего отношения к религиозному мировоззрению как нематериалистическому, ненаучному. Но это не основание для неуважительного отношения к духовному миру верующих людей и тем более — применения какого бы то ни было административного давления для утверждения материалистических воззрений"[1]. Перестройка в аспекте рассматриваемой нами проблемы об отношении церкви и государства в первую очередь означает создание максимальных условий для осуществления свободы совести, что, в свою очередь, позволит расширить социальную базу процесса обновления нашего общества, еще более активно включиться в него религиозным организациям и верующим.

Во время встречи с руководством Русской православной церкви 30 апреля 1988 г. М. С. Горбачев подчеркнул, что "отношение к церкви, к верующим должно определяться интересами укрепления единства всех трудящих-

[1] *Горбачев М. С.* О ходе реализации решений XXVII съезда КПСС и задач по углублению перестройки // Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза 28 июня — 1 июля 1988 года. М., 1988. С. 41—42.

ся, всего нашего народа... Верующие — это советские люди, трудящиеся, патриоты, и они имеют полное право достойно выражать свои убеждения. Перестройка, демократизация, гласность касаются и их..."[1]. В последнее время в печати появились многочисленные интервью с руководством религиозных организаций, рядовыми священнослужителями и верующими, в которых они высказывают пожелания об основных направлениях расширения существующих условий реализации принципа свободы совести. На первое место они ставят вопрос о возобновлении богослужения в закрытых ранее храмах и строительстве новых культовых зданий. Если учесть, что в свое время при решении вопроса о ликвидации религиозных объединений допускались серьезные нарушения действующего в СССР законодательства и не всегда принимались во внимание потребности верующих, то эти претензии выглядят обоснованными. В настоящее время в их решении сняты какие-либо искусственные ограничения. При наличии соответствующего заявления общины верующих, пригодного для этих целей здания или средств для строительства такого здания Советы депутатов трудящихся решают вопрос положительно. В последние годы по просьбе Русской православной церкви в ее распоряжение переданы Свято-Даниловский монастырь в Москве, козельская Введенская Оптина пустынь в Калужской области, Толгский монастырь в Ярославской области, часть Киево-Печерской лавры — Дальние и Ближние пещеры — и др.

Углубление демократизации советского общества требует совершенствования законодательства, в том числе и о религиозных культах. Это законодательство формировалось в период культа личности и содержит много необоснованных ограничений, не вытекающих из ленинского Декрета об отделении церкви от госуда-

---

[1] Правда. 1988. 30 апр.

рства. В частности, оно содержит запрет на благотворительную деятельность религиозных объединений, которая, согласно мнению авторов этого законодательства, не входит в религиозные потребности верующих.

В настоящее время, конечно, выглядит определенным анахронизмом, что содержание религиозных потребностей определяют законодатели-атеисты, не учитывая мнения верующих, их учения и канонических правил. Религиозные деятели, настаивая на отмене данного ограничения, подчеркивают, что необходимость совершения благотворительной деятельности, проявление милосердия являются важнейшей составной частью христианской этики, вытекающей из самих основ христианского вероучения. ”Милосердие, которое мы понимаем как сострадание и верность, является неотъемлемой частью жизни каждого христианина”, — заявил патриарх Пимен в интервью корреспонденту газеты ”Известия”, сославшись на соответствующий текст Нового завета: ”Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд”, — возвестил Христос в своей Нагорной проповеди (Лк. 6: 36)[1]. Проблема участия церкви в благотворительной деятельности, проявление милосердия — это не абстрактная проблема. Речь идет о конкретном участии религиозных организаций и верующих в оказании помощи больным, калекам, инвалидам, престарелым, всем тем, кто в ней нуждается. Отказываться от предлагаемой религиозными организациями помощи по мировоззренческим мотивам, руководствуясь принципом ”как бы чего не вышло”, ”как бы религия и церковь не расширили своего влияния”, было бы неразумно. У сторонников позиции отказа работает старый запретительный рефлекс. Для них в работе по преодолению религии на первом месте стоят

[1] Известия. 1988. 8 апр.

административно-бюрократические методы. По нашему мнению, при решении этого вопроса надо руководствоваться не какими-то перестраховочными соображениями, а интересами конкретных людей. Если верующие пойдут в больницы, дома престарелых, будут помогать там людям, то это следует только приветствовать. Для верующих это форма реализации их моральных принципов, для больных и престарелых — существенное облегчение, реальная помощь. Государство от этого не пострадает, а только выиграет: такие действия способствуют гуманизации общества.

Заключение

Каковы перспективы левых идейно-теоретических течений христианства? Сохранит ли оно свое влияние в христианском мире и по какому пути пойдет его развитие: умеренно-либеральному или революционно-демократическому? Ответ на эти вопросы не прост и требует учета многих обстоятельств. Следует оценить, как подействует на представителей этой теологии в католицизме кампания, которую вел против них Ватикан, и серия предпринятых им дисциплинарных мер. Произошли ли какие-либо крупные сдвиги в общественном сознании верующих тех стран и регионов, которые служили питательной почвой для "теологии освобождения"? Сохранилась ли в развивающихся странах достаточная социальная база для развития и поддержки революционно-демократического крыла "теологии освобождения"?

Однозначно ответить на эти вопросы невозможно. Но все же некоторые суждения следует высказать. При этом, несомненно, необходим дифференцированный подход к оценке ситуации на Африканском и Латиноамериканском континентах.

Если говорить о перспективах эволюции левых идейно-теоретических течений христианства в Африке, то здесь за последнее время происходят весьма противоречивые процессы. Прошедшие в конце ноября 1989 г. выборы в Намибии означают конец существованию колониальной системы на Африканском

континенте. Вместе с тем далеко не покончено с зависимостью африканских стран от бывших метрополий и империализма США. Поэтому большинство стран Африки продолжает борьбу против империализма и неоколониализма. Еще более ожесточенная борьба эксплуатируемого большинства — негров, мулатов, индейцев и их союзников, выходцев из Европы, — разгорается в Южно-Африканской Республике. Обострение ситуации в этой стране увеличивает поляризацию сил во всем регионе. Рост социальной напряженности, в свою очередь, усиливает революционно-демократические тенденции в африканской "теологии освобождения".

В более сложной ситуации в настоящее время находится латиноамериканская "теология освобождения". Можно с полной уверенностью сказать, что в Латинской Америке сложилась довольно неблагоприятная обстановка для распространения идей революционно-демократического крыла "теологии освобождения". Определенную роль в этом сыграла и пропагандистская кампания и дисциплинарные меры, предпринятые Ватиканом против революционных демократов. На какую-то часть священнослужителей и верующих эти меры оказали серьезное воздействие. Они либо отвернулись от "теологии освобождения", либо начали более критически оценивать ее идеи. В качестве неблагоприятного фактора для этого направления христианской теологии на континенте следует расценивать и смену руководства СЕЛАМ, где к власти пришли правоконсервативные деятели, а также общее изменение настроений в латиноамериканском епископате.

Серьезные основания задуматься о перспективах этого течения в Латинской Америке дают те социальные сдвиги, которые произошли на континенте в последние десятилетия. Ведь разрабатываемые в "теологии освобождения" концепции и предлагаемые ею решения обусловлены конкретно-исторической ситуацией в тех или иных странах и в регионе в целом. Как отмечалось ранее, латиноамериканский вариант "теологии освобождения" является в значительной мере реакцией на политику военных диктатур и связанную с ней "доктрину национальной безопасности". В течение последнего десятилетия политическая ситуация в ряде стран Латинской Америки существенно изменилась. Произошла Сандинистская революция в Никарагуа (1978 г.), в 1990 г. на смену сандинистам пришло правительство В. Чаморро, восстановлены гражданские правительства в Эквадоре (1979 г.), Перу (1980 г.), Гондурасе (1981 г.), Боливии (1982 г.), Аргентине (1983 г.), Уругвае (1984 г.), Бразилии (1985 г.), Гватемале (1986 г.). А это, в свою очередь, привело к изменению социально-политического климата на континенте в целом.

Социально-политические перемены не могли не сказаться на настроениях рядовых верующих, священнослужителей и латиноамериканского епископата. В тех странах, где произошел возврат к буржуазно-демократическим формам социальной жизни, руководство национальных церквей перешло от конфронтации с правительством к его активной поддержке. А это, в свою очередь, предполагает отказ от прежних

радикальных требований в социально-экономической и политической областях. Революционно-демократические настроения масс, воспитанных на идеях "теологии освобождения", теряют здесь поддержку епископата.

Какую позицию в таких условиях займут представители революционных демократов в теологии, сказать трудно. Сумеют ли они перестроиться в связи с новыми задачами борьбы и сохранить революционно-демократическое содержание своей концепции?

Христианские революционные демократы в последнее время стремятся избегать однозначных политических деклараций, а в некоторых их высказываниях заметен отход от прежних позиций. Что это — тактический ход или изменение социальной ориентации? Время покажет. Сейчас же можно констатировать лишь одно, что борьба между умеренно-либеральной и революционно-демократической тенденцией в латиноамериканском варианте "теологии освобождения" обострилась. И от того, каков будет исход этой борьбы, какая тенденция победит, зависит не только будущее "теологии освобождения" в Латинской Америке и в христианской теологии вообще, но и возможность союза левых христианских сил с революционно-освободительными силами в борьбе за социальное и национальное освобождение.

Несмотря на сложность ситуации в Латинской Америке, имеется достаточно оснований для оптимистических выводов относительно перспектив "теологии освобождения". Эти выводы основываются на оценке тех объективных факторов, которые привели к ее воз-

никновению и являются ее питательной почвой. ”Теология освобождения” — это выражение кризиса социально-политического учения христианства. Непосредственной причиной ее появления явилось противоречие между революционными устремлениями широких народных масс в развивающихся странах, их участием в борьбе за социальное и национальное освобождение и консервативно-охранительной политикой руководства христианских церквей. Теоретики левого радикализма в христианстве попытались в своих теологических конструкциях снять это противоречие, отразить запросы и интересы масс верующих.

Объективная закономерность общественного развития неизбежно приведет к необходимости коренных социальных преобразований и на Латиноамериканском континенте. Борьба народных масс против эксплуатации и угнетения, за социальное и национальное освобождение будет продолжаться. Активное участие в ней принимают миллионы и миллионы верующих. И отражение этой борьбы в религиозном сознании было и будет одной из важных задач теологии. Это тот долговременный фактор, который позволяет сделать вывод, что и представителям христианской идеологии не уйти от проблемы коренных социальных преобразований. А это значит, что в ней с необходимостью будут появляться леворадикальные, революционно-демократические тенденции. Для латиноамериканской теологии конкретной социальной основой их является деятельность базовых церковных общин. Возникновение и функционирование этих общин имеет глубокие социально-экономические и политические корни.

Они представляют собой крупную социальную силу, и с ними невозможно покончить с помощью каких-либо инструкций или других репрессивных дисциплинарных мер. Базовые церковные общины, несомненно, будут оказывать серьезное влияние на социальную ориентацию латиноамериканских теологов.

Обнадеживающие перспективы для революционных демократов в христианстве открывает начавшийся в СССР и других странах Восточной Европы процесс перестройки общественных отношений. Сформированное в процессе перестройки новое политическое мышление, отдающее приоритет общечеловеческим ценностям перед классовыми, групповыми, государственными и иными ценностями, создает глубокую основу для активного диалога и сотрудничества социалистического государства с различными религиозными организациями, включая и Римско-католическую церковь. Одним из ярких проявлений нового политического мышления явился исторический визит главы Советского государства М. С. Горбачева в Ватикан 1 декабря 1989 г. В ходе этого визита М. С. Горбачев и папа римский Иоанн Павел II заявили о необходимости приложить совместные усилия в пользу мира и международного сотрудничества. "Такое сотрудничество возможно, — подчеркнул в приветственном выступлении Иоанн Павел II, — ибо и субъектом его, и объектом является человек"[1].

[1] Известия. 1989. 2 дек.

Содержание

Владимир Иванович Добреньков
Алексей Алексеевич Радугин

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ

Заведующий редакцией *О. А. Белов*
Редактор *Н. А. Еаранова*
Младший редактор *Е. Н. Румянцева*
Художник *И. К. Маслова*
Художественный редактор *А. А. Пчелкин*
Технический редактор *Т. А. Новикова*

ИБ № 8289

Сдано в набор 16.03.09. Подписано в печать 05.07.90. Формат 70Х108 1/32. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,7. Усл. кр.-отт. 15,23. Уч.-изд. л. 15,28. Тираж 20 000 экз. Заказ № 702. Цена 1 руб.

Электронный оригинал-макет издания подготовлен в издательстве.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография „Красный пролетарий".
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.


РЕВОЛЮЦИЯ

1 руб.

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ

Леворадикальные теологи, как и другие религиозные идеологи, считают, что наиболее острые социальные проблемы современности возможно решить только на путях духовного обновления общества, на основе "истинных" христианских ценностей. Однако они не останавливаются на этом выводе, а в отличие от представителей других направлений христианской идеологии видят связь духовного и материального аспектов жизнедеятельности человека, увязывают духовное обновление с экономическими и политическими преобразованиями в своих странах и в мире в целом.

Политиздат



Христианская теология и революция